

„Csont az én csontomból”
A házasság misztériuma

Heidl György

2017

„Erős a szerelem, mint a halál.” (Én 8,6)

Előszó

A jelen könyv két részletben készült, több éves kihagyással, mert egyéb teendőim nem tették lehetővé a 2012-ben megkezdett munka folyamatos végzését. Az első szakaszban elkészültem a könyv jelentős részével, amiben segítségemre volt a Nemzeti Kulturális Alap támogatása is. A kéziratot végül 2016-ban tudtam folytatni és 2017. március 15-én lezártam.

A kutatáshoz elengedhetetlen volt néhány tanulmányút. A Via Latina hypogeumot és a Vatikáni Museo Pio Cristiano és Museo Chiaramonti szarkofág-gyűjteményeit a Campus Hungary ösztöndíj támogatásával tudtam személyesen megtekinteni. Hálás vagyok a Római Magyar Akadémia akkori vezetőinek, Molnár Antal és Fejérdy András uraknak a lehetőségért, hogy az anyaggyűjtés és feldolgozás során több alkalommal élvezhettem rövidebb-hosszabb ideig az Akadémia vendégszeretét. Ezekben az időszakokban a római Istituto Patristico Augustinianum vezetői és munkatársai, különösen Angelo Di Berardino, Giuseppe Caruso és Rocco Ronzani szerzetes atyák messzemenően támogattak a munkában, és nem csupán az intézet gazdag könyvtárát használhattam, de ajánlásaikkal és személyes kapcsolataik révén segítettek abban is, hogy néhány fontos ajtó megnyíljék előttem a Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana és a Museo Pio Cristiano hivatalaiban.

Köszönettel tartozom egyetemi kollégáimnak, Karsai Györgynek, Kárpáti Andrásnak és V. Horváth Károlynak, akik a készülő mű egy-egy részletéhez rendkívül hasznos megjegyzéseket fűztek. Az elmúlt években alkalmam volt nagyon különböző hallgatóság előtt beszélni az itt tárgyalt témákról, a hozzászólások sokban segítettek mondandóm pontos megfogalmazásában, és olykor új, megszívlelendő szempontokra is felhívták a figyelmemet. Különösen sokat jelentettek és jelentenek számomra a Magyar Patrisztikai Társaság fórumai, az éves konferenciák, a találkozások és beszélgetések tudós kollégáimmal és barátaimmal.

A könyv első fejezete jelentős részben megegyezik egy korábbi tanulmányommal, amely a *Jelenkor* c. folyóiratban (56. szám (2013): 272-278) látott napvilágot. A harmadik fejezetbe bedolgoztam egy esszémet, amely a *Korunk* c. folyóiratban jelent meg (25. szám (2015/2): 71-75). A negyedik fejezet alapja egy tanulmány, amelyet a Magyar Patrisztikai Társaság évkönyvében közöltem (*Studia Patrum* 6. kötet, Bp. Szent István Társulat, 2015, 140-152). A hetedik és nyolcadik fejezet a *Vigilia* c. folyóiratban megjelent két tanulmányom átdolgozott változata (77 szám (2012): 410-420 és 78. szám (2013): 812-819).

Bevezető

Uxori meae

Ez a könyv a házasságról szól. Az első részben a férje helyett a halált vállaló Alkéstis történetének drámai, filozófiai és képzőművészeti értelmezései segítségével a halált legyőző hitvesi szeretet gondolatát és házastársak síron túli összetartozásának reményét vizsgálom. A második részben a nyugati házasságteológia kialakulását, az egyházatyák vonatkozó munkásságát elemzem arra a kérdésre keresve választ, hogy mit tudhatunk meg tőlük a házasságról mint időbeni, mulandó intézményről, és mit a feltámadott házastársak esetleges közös sorsáról, lehetséges összetartozásáról a remélt örök boldogságban. A harmadik részben áttekintem a modern katolikus házasságteológia fejlődését abból a szempontból, hogy mit tanít a hitvesi szeretetközösségről mint „nagy misztériumról” eszkatológikus távlatban.

Az első részben irodalmi és filozófiai szövegekkel, valamint a császárkori temetkezési művészet egyes alkotásával foglalkozom, a másodikban ókeresztény szarkofágplasztikákat és teológiai szövegeket elemzek, a harmadikban modern teológusok munkáit és a vonatkozó tanítóhivatali dokumentumokat tekintem át és értelmezem. A kutatás tárgya szorosabban a teológiai antropológia körébe tartozik, a kutatói szempontrendszeren és kérdésfeltevésen pedig érezhető a keresztény perszonalista filozófiai és teológiai irányzatok rám gyakorolt erős hatása. A kutatás módszertana részint filológiai, részint művészet-, teológia- és filozófiatörténeti jellegű. Noha egy pontosan meghatározott eszme történeti alakulását és megjelenési módját vizsgálom az európai kultúrában, a felhasznált források esetében mégsem törekszem pozitivistá teljességre. Nem adatokat kívánok felhalmozni, hanem gondolatokat megérteni, folyamatokat megfigyelni és kérdéseket feltenni.

Admétos és Alkéstis

1. Alkéstis

A mítosz

Alkéstis és Admétos történetét így foglalja össze egy antik mitográfus valamikor a Kr. u. 1-2. században:

„Admétos Pherai királya lett, és éppen nála napszámoskodott Apollón, amikor Admétos Alkéstisnek, Pélias leányának kezére pályázott. Pélias kihirdette, hogy annak adja a leányát, aki igába fog egy oroszlánt és egy vaddisznót. Apollón befogta az állatokat és átadta őket Admétosnak. Admétos Pélias elé vezette a fogatot, így ő nyerte el Alkéstis kezét. Az esküvői áldozat bemutatásakor azonban megfélekedett Artemisről, ezért amikor benyitott a hálószobába, az telis-tele volt tekergőző kígyókkal. Apollón meghagyta neki, hogy engesztelje ki az istennőt, egyben kieszközölte a moiráktól, hogy Admétosnak ne kelljen a végóráján meghalnia, ha valaki hajlandó önként meghalni helyette. Amikor elérkezett halálának napja, sem apja, sem anyja nem akartak meghalni helyette, egyedül Alkéstis vállalta helyette a halált, a Koré azonban visszaküldte őt a földre. Mások szerint Héraklés hozta vissza Alkéstist Admétosnak, de előbb megküzdött Hadésszal.”¹

A királyi házaspár története összefonódik Apollón kalandjainak és Héraklés munkáinak mitológiai elbeszéléseivel. A hagyomány nem egységes annak megindokolásában, miért lett Apollón egy embernek – még ha királynak is – a szolgája, nyájainak pásztora. Talán Delphyné sárkány meggyilkolása miatt, talán a kyklópsok vagy fiaik megöléséért vezekelt, ám az is lehet, hogy egyszerűen gyöngéd szálak fűzték Pherés fiához, Admétoshoz.²

Akárhogy volt is, segített Admétosnak elnyerni Alkéstis kezét, s így menyegzői fogatuk olyan volt, mint Kadmos és Harmonia nászmenetének kocsija: egyetértésben húzta azt két, máskülönben békétlen fenevad, a vadkan és az oroszlán. Csakhogy a nász gyászba fordult. A fentebb idézett, Kerényi szerint³ talán ősbibb gyökerekből táplálkozó elbeszélésben Admétos az esküvő napján vétkezett azzal, hogy nem mutatta be a *proteleiát*, az esküvői áldozatot Artemisnek, holott a házasságkötéssel éppen az ő fennhatósága alól készült kivonni Alkéstist, hiszen Artemis sok egyéb mellett a szűzlányok istennője is. Mások azonban, mint például Euripidész, néhány évvel az esküvő utánra teszik az eseményt, amikor a királyi párnak már két gyermeke született, egy kisfiú és egy kislány.

Abban sincs teljes egyetértés, miként tért vissza a halálból a királyné. Héraklés munkáinak elmesélői megemlítik, hogy amikor Eurystheus király parancsára a hős Thrákiába indult, hogy elrabolja Diomédész emberhúson élő négy szörnyű lovát, útközben betért barátjához, Admétoshoz. Alkéstis éppen ezen a napon halt meg. Euripidész feldolgozásában Héraklést vendégként fogadja a király, s amíg a házban gyászolnak, ő lakomázik, mirtuszkoszorúval a homlokán bort vedel, és vidáman dalol (747-772). Miután értesül arról, hogy aznap vele együtt Thanatos is e házba lépett, hálából Admétos vendégbarátságáért, s engesztelésül illetlen viselkedése miatt, Alkéstis sírjánál megküzd a Halállal. Győztesen kerül ki az agónból,

¹ Apollodóros *Mitológia* 1.9.15. Horváth Judit fordítása. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1977, 26-7. o.

² Kerényi Károly. *Görög mitológia*. Gondolat Kiadó, 1977. 94. o. a forrás-hivatkozásokkal.

³ Kerényi (1977) 284-5.

győzelmének jutalma pedig maga a királynő. Mások szerint Héraklés nem a sírnál győzte le a Halált, hanem egészen az Alvilág mélyére szállt Alkéstisért, hogy Persephoné és Plutón trónja mellől hozza vissza az élők közé.⁴ Platón viszont egyáltalán nem említi Héraklést, az ő tolmácsolásában Alkéstist a tettét csodáló istenek egyszerűen elengedték.⁵ Erre a hagyományra utal az idézett mitográfus is, aki szerint Persephoné, a Koré küldte vissza a földre.

A dráma

A Kr. e 438-ban bemutatott *Alkéstis* Euripidés első fennmaradt drámája, amelyet sokan szatírájátéknak tartanak, mások szerint viszont a szerző a hagyományos tragédia-komédia-szatírájáték sémával szakítva egészen új műfajt hozott létre.⁶ Két alapvető ok késztet arra, hogy most ezt a drámát közelebbről szemügyre vegyem. Egyrészt az önfeláldozó és a halál fölött diadalmakodó hitvesi szerelem egyik ősmítoszáat dolgozza fel, másrészt a mítosz euripidési megjelenítése későbbi korok szerelem- és házasság-felfogásának önkifejezésében igen jelentős szerepet játszott. E dráma ismeretében idézi fel a történetet Platón a *Lakomában* (179b-e), és az antik és későantik szarkofágok plasztikáin, sztléléken, a temetkezési helyek falfestményein felbukkanó Alkéstis-jelenetek egyes motívumai szintén Euripidés hatásáról tanúskodnak.

Ami az első szempontot illeti, Euripidés sajátosan alakítja a drámai eseményeket, és meglepő fordulatokkal olyannyira elbizonytalanítja a nézőt abban, amit esetleg a történetről addig gondolt, hogy nehéz bármiféle általános erkölcsi tanulságot levonni a drámából a házasságra nézve. Euripidés ismerői jól tudják, hogy aligha találunk olyan kijelentést, olyan beszédet egy-egy drámájában, amelyre nyugodtan rámutathatnánk, hogy lám, ez Euripidés véleménye.⁷ Eleve merészség volna hát arról faggatni az *Alkéstist*, vajon mit gondolt szerzője a házasságról. Nem erre és nem is a dráma elemzésére vállalkozom. Admétos, Alkéstis és Pherés döntéseinek vizsgálatától és a drámai alaphelyzet tisztázásától azt remélem, hogy a mítosz drámatikus feldolgozása érdemben hozzájárulhat a házasság és a hitvesi hűség és önfeláldozás jelenségének mélyebb, filozófiai megértéséhez. Nem irodalmi, nem szociológiai vagy társadalomtörténeti érdeklődés vezet tehát, nem a házasság intézményét és értékelését kutatom a Kr. e. 5. századi athéni demokráciában, hanem a házasság eszméjét, sőt az eszményi házasság mibenlétét, amely függetlenül attól, hogy megvalósult-e az adott történelmi és társadalmi helyzetben, a mítoszból és annak sajátos drámai feldolgozásából esetleg kiolvasható.

A drámában Alkéstis tiszteli, nagyra becsüli és kedveli férjét, gyermekei apját. Pontosan azt teszi, ami illő, s amit egy józan és erényes hitvesnek tennie kell (615-6). Aki nem azt teszi, amit tennie kell: áruló. Alkéstis sem a hitvesi ágyat, sem férjét nem árulja el (180-181), megteszi, amire Admétos is kéri: „Emelkedj föl, boldogtalan te, el ne hagyj [vagy: el ne árulj];

⁴ Kerényi (1977), 284-5.

⁵ *Lakoma* 179c

⁶ Ld. Ritoók Zsigmond. „Euripidés Alkéstisa: vígjáték vagy tragédia?” In: Uő. *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2009, 180-193; Karsai György. „Miért nem szeretjük Admétost?” *Színház* 41/6 (2008 június): 37-8. D. Tóth Judit. „A feleség hangja Euripidés *Alkéstis*ében.” In: *A Vörös Postakocsi* 2009 (Tél): 8-18.

⁷ Buxton, R.G.A. *Persuasion in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 150.

s a nagy istenek irgalmáért esdekely.” (250-251); „Ne hagyj el [ne árulj el], az égre s gyermekeidre esdek, kiket árvákká szomorítsz!” (275)⁸

Nem így Admétos szülei, akik Alkéstis szemében gyermekük árulói: „Apád s szülőanyád elárult, elhagyott, bár nekik illetet volna érted halniok dicsőséges halállal, sarjuk mentve meg. Hisz egyfiuk voltál te, s nem volt már remény, hogy majd ha meghalsz, még új sarjat nemzzenek.” (290-294) Pherés, az apa, büszke arra, hogy nemes és szabad (678), akit nem köt olyasféle törvény (*nomos*), amely szerint meg kellene hálnia a fiáért: „Nemzettek s neveltelek, hogy e ház ura légy, ám helyetted halni épp nem tartozom, ilyen törvényt örökbe nem kaptam soha, apáknak halni fiakért nem hellén szokás.” (681-84)

Mit tudunk meg Admétosról? Siratja kedvesét (*philas*, 599), és panaszkodik, hogy jobb lett volna, ha ő maga is meghal, mert így „Hádés egy helyett egyszerre két, egymáshoz hűséges lelket kapott volna.” (900) Talán most arra gondolunk, amit maga Admétos is megfogalmaz, elképzelve az őt gúnyolókat: „A halni gyávát nézd, a csúfos életűt, ki hitvestársát adta cserébe, megfutott Hádéstól gyáván: és azt véli, férfiú. Szülőit utálja, bárha kedve néki sem volt halni. (955-60)” Csakugyan! Hát nem éppen Admétos gyávasága (*apsykhia*) az egyetlen akadálya annak, hogy a két hűséges lélek (*psykhé*) a Hádésban újra egyesülhessen?

Nem, a helyzet nem ilyen egyszerű. Kérdés, hogy volt-e egyáltalán választása Admétosnak, s ha igen, miben állt? Legalábbis bizonytalan, vajon barátja kérésére erőszakolta-e ki Apollón „csellel a Moirák ígétét, hogy Admétosnak nem kell most meghálnia, ha Hádéstól magát más holtal váltja meg.” (13-14.)⁹ E fontos helyet ugyanis fordíthatjuk így is: „a Moirák ígétét, hogy Admétos elmenekül a jelenlévő halál elől, mert más halottat kapnak helyette az alvilágiak” (*allon diallaksanta tois kató nekron*).¹⁰

A mítoszból ismerjük az előzményt: a kötelező áldozat elmulasztását önkéntes áldozattal kell jóvátenni. A dráma azonban nem a mítoszt magyarázza, sem Artemis megsértéséről, sem Admétos hybriséről nem esik szó, és nincs jele annak, hogy a király kérte volna Apollón közbenjárását. Euripidésnél nem az a kérdés, hogy mennyiben befolyásolták vagy befolyásolhatják az istenek az emberek világát, hanem az, hogy ha már megtették, milyen emberi lehetőségeink vannak arra, hogy helyes döntéseket hozzunk. Adott egy élethelyzet, amelynek kialakulásában ugyan szerepet játszottak isteni bosszúk, alkuk és cselek, de a nyomukban létrejött döntéshelyzetben az emberi választások immár csakis az emberektől függenek.

Euripidés drámájában Admétos nem vétkes a helyzet kialakulásában. Ha valakit, akkor Apollónt terheli a felelősség. Az isten csak látszólag menti meg barátját azzal, hogy annak nem kell azonnal meghálnia, sőt, kéretlen mesterkedésével bajt hoz az egész házra. Miért ilyen különös az „ajándéka”? A dráma és egyben Apollón legelső mondata sokat elárul: „Admétos háza, benned ettem a szolgaság kenyerét én, az isten, s még dicsértem is.” Zeus büntette szolgasággal Apollónt, mert a kyklopsok megölésével bosszulta meg fia, Asklépios halálát, akit az Olympos ura villámával halálra sújtott. Apollón ugyan „szent férfiúnak” (*hosios anér*, 10) nevezi Admétost és apját, Pherést, de mintha mégsem maradhatna következmények nélkül, ha

⁸ Devecseri a *prodidómi*-t általában „elhagyni”-nak fordítja, ami néhány esetben félrevezető. Az árulásról és ennek jelentőségéről Euripidés *Alkéstis*-ában ld. Ritoók Zsigmond (2009), 185-186.

⁹ Aischylos (*Eumeniszek* 728. sor) szerint Apollón borral leitatta az istennőket.

¹⁰ E participiumos szerkezet jelentőségére Karsai György hívta fel a figyelmemet. Ezért és a kézirattal kapcsolatos egyéb, nagyon hasznos megjegyzéseikért köszönettel tartozom neki.

egy isten áll az ember szolgálatában. Admétos házában felemás Apollón helyzete, így hát felemás az ajándéka is.

Mi történt azután, hogy Apollón és a Moirák megegyeztek? Amikor Admétos megtudta, hogy az isteni alkunak köszönhetően ő maga egyelőre megmenekült, ámde valakinek önként vállalnia kell helyette a halált, „sorra járta kéréseket szeretteit, kivált az apját, és ki szülte, az agg anyját, de asszonyán kívül sehol se lelt olyant, ki érte halna, napfényről lemondana.” (15-18) A sorrend nagyon fontos. Admétos nem azért keresi fel szüleit, hogy ne neki kelljen meghalnia, hanem arra akarja rávenni őket, hogy vállalják a halált – mert így Alkéstis megmenekülhet! Pherés szemére veti, hogy „félreálltál, hagyta halni őt, te vén, az ifjat” (634-635), amiből kiderül, hogy először apjától kért önfeláldozást. A Moirák rendelkezéséből ugyanis Admétost csakis a közeli hozzátartozók, a rokonok (*philoí*, 15)¹¹ közül válthatta meg valaki. Testvére nincs, gyermekei még egészen kicsik (405), döntésképtelenek, nincs más lehetőség: valamelyik szülőjének vagy feleségének kell meghalnia.¹² Admétos legközelebbi hozzátartozói a szülei, akik azonban úgy döntenek, hogy „félreállnak”, s így szükségképpen a következő rokonnak, az idegen (*othneios*), vagyis a más családból származó feleségnek kell választania. „Nem mertél meghalni te saját fiadért”, mondja Admétos Pherésnek, „átadtátok ezt neki, idegen nőnek, kit most méltán tisztelek apámul és anyámul is helyettetek” (644-647, vö. 532-533). Admétos tehát nem volt abban a helyzetben, hogy megóvja Alkéstist a választástól. Ezt csupán Pherés tehette volna meg, mégpedig egyetlen módon: úgy, hogy lemond az életéről.

Apollón és a Moirák alkuja a rokonokat állította választás elé, nem Admétost. Ő nem dönthetett saját halálának időpontjáról, hiszen az istenek már döntöttek helyette.¹³ Úgy tűnik, Admétosnak egyetlen választási lehetősége maradt, mégpedig az öngyilkosság. Miért nem követi a halálba hitvesét? Egy esetleges öngyilkosság – amelynek a lehetősége fölmerül a drámában (232-4) – mindenképpen vétkes és felelőtlen tett lenne. Nem csupán Apollón és a Moirák elleni véték lenne, de elárulná saját házat és gyermekeit is, akiket így Alkéstis kérése és akarata ellenére teljes árvaságra juttatna, megfosztva őket attól a lehetőségtől, hogy „otthonuk gazdái” (304) legyenek.

A szülői és családfői felelősség a dráma egyik hangsúlyos motívuma. Mivel Euripidész szerepelteti a két gyermeket is, bár csak a fiúcska, Eumélos szólal meg a színpadon, a szülői felelősség kérdése nemcsak Admétos és szülei kapcsolatában jelentkezik, hanem Admétos és Alkéstis saját gyermekeik iránti hűsége és szeretete (*philia*, vö. 302) is mérlegre kerül. Alkéstis szabadon vállalta a halált férje helyett, de gyermekeit nem önként hagyja el: „Bizony most nem önként (*ou déth' ekusa g'*, 389), de ég veletek, szülöttem.” Önkéntes felajánlásának kényszerű következménye az elszakadás a gyermekektől, akikért halálos ágyán is aggódik (299-319). Az ő döntésének ellentmondásossága éppen abban rejlik, hogy amikor férje életének

¹¹ Karsai György szerint Euripidész drámáiban a *philoí* kifejezetten a rokonokat jelenti. Más szerzőknél a *philoí* tágabb kör, a korai görög költőknél pl. mindazok „kedvesek”, akik kapcsolatban állnak a költővel és egymással, címzettjei és közvetítői a költeményekben megfogalmazott üzenetnek. Platónnál a *philoí* a rokonokat és a barátokat egyaránt jelenti (ld. pl. *Phaidros* 233c-d), ahol felmerül az a platóni filozófia számára fontos kérdés, hogy mennyiben szükséges erős a barátsághoz.

¹² A drámában az anya szereplőként nem jelenik meg, talán ökonómiai megfontolásokból, hiszen Alkéstis személyén keresztül az anya-gyermek kapcsolat tökéletesen megjeleníthető.

¹³ Hasonlóképpen gondolja Karsai György (2008) is. Ritoók Zsigmond (2009, 118) értelmezésében Admétos az életet választotta, hiszen arra kért másokat, hogy meghaljanak helyette. Hibázott, és kiderült, hogy rosszul döntött, mert végül „elvesztette azokat az értékeket, melyek életének értelmet adhattak volna.” D. Tóth Judit (2009) is úgy értelmezi a drámát, hogy Admétosnak volt választási lehetősége, és ezért ironikus férjkritikának tartja a művet.

mentéséért a halált választotta, elhagyta gyermekeit, holott az ő „életükénél semmi sem becsesebb” (301). Admétos elveszítette Alkéstist, viszont hűséges maradt az istenekhez és gyermekeihez. Pherés és Alkéstis más-más módon, de mindenkit elveszített: az előbbi azért, mert az életet választotta, az utóbbi, mert hűséges volt férjéhez.

Házasság és halál

Házasság és halál, alászállás és fölemelkedés a görögök gondolkodásában szorosan összetartozik, amit Euripidésnél is megfigyelhetünk.¹⁴ Miután Admétos felismerte az alvilágból visszatért Alkéstist, Héraklés mint *kyrios*, vőfély, a menyegzői szertartás rítusával átadja őt férjének, jobbukat összekapcsolja, és lefátyolozza az asszonyt (1112-22).¹⁵ Héraklés ekkor mintegy fordított Hymenaiosként jelenik meg. A házasság istenét ugyanis gyakran szomorú tekintettel ábrázolták, aki akár temetéssé változtathatja az esküvőt,¹⁶ Héraklés viszont vidáman, szinte tréfálkozva teszi menyegzővé a temetési szertartást. Azért lehetséges ez, mert nász és gyász rituáléja egészen hasonló, olykor azonos.¹⁷ Alkéstis temetésekor a fáklyás gyászmenet a fáklyás menyegzői menetet idézi fel (910-925), Héraklés lakomázása pedig, amely bár nem szándékosan, de megbotránkoztat a gyász idején, jelképesen megelőlegezi a menyegzői lakomát. Az Alvilágból visszatérő Alkéstis halotti fátylát a nézők azonosíthatták menyasszonyi fátylával.¹⁸ A lefátyolozott Alkéstist Admétos fiatalnak mondja, ami látszik ruháján és ékszerein is (1049-1050), azaz a meghalt, ékszereivel együtt eltemetett hitves fölékesített menyasszonyként tér vissza Hádésból.

Halál és házasság egységét Persephoné története fejezi ki legteljesebben.¹⁹ Démétér lányát Zeus segítségével elrabolja és feleségül veszi Plutón, az Alvilág uralkodója. Démétér fáklyákkal keresi éjjel és nappal, s amikor megtudja, mi történt, eléri, hogy lánya az év kétharmad részében visszatérhessen az élők közé.

A lány számára a házasságkötés egy határvonal átlépése. Átmenet, s ilyen értelemben lezárása és vége valaminek, hiszen visszafordíthatatlanul megszűnik annak lenni, aki és ami korábban volt. Démétér fáklyáinak kíséretében valóságosan, és a menyegző napján rituálisan is elhagyja az apai házat és férje otthonába költözik.²⁰ A férfi, aki általában teljesen ismeretlen a lány számára, elragadja, birtokba veszi őt, mint Plutón Persephonét. A menyasszony a nászágyon szűzként meghal, hogy asszonyként újjászülessen. Az ősi mítosz ezt a halált és újjászületést, alászállást és fölemelkedést világosan kifejezte azzal, hogy Alkéstis menyegzője napján hal

¹⁴ Erről Foley, Helene P. *Female acts in Greek Tragedy*. Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2001, 303-331.

¹⁵ Buxton, Richard. „Le voile et le silence dans Alceste.” *Cahiers du G.I.T.A.* 3. (1987) *Actes du colloque international de Montpellier*: 167-178. Vö. Foley 2001, 310-312.

¹⁶ Seaford, Richard. „The Tragic Wedding.” *The Journal of Hellenic Studies* 107 (1987), 106-130, különösen 113.

¹⁷ Közös elemek a siratás, az éneklés, áldozatbemutató, a haj levágása, a menyasszonyi ruha viselése, a koszorú, a fátyol, a kísérők, a fáklyás menet. Teljes azonosság a házasságra készülő, de közben elhunyt nő vagy férfi temetési szertartásában lehetséges. Erről ld. Seaford fent hivatkozott, alapos tanulmányát, amely elsősorban a tragédiákat használja forrásnak, de a művészeti ábrázolásokra is tekintettel van. Az *Alkéstist* nem vizsgálja.

¹⁸ A lefátyolozás rítusáról a vázáképek alapján jól adatolt elemzést közöl Deschodt, Gaëlle. „Images et mariage, une question de méthode: le geste d’anakalypsis”, *Cahiers «Mondes anciens»* mis en ligne le 20 juillet 2011, Utolsó letöltés 2017.03.15. URL : <http://mondesanciens.revues.org/370#text>

¹⁹ Foley 2001, 305.

²⁰ Ld. Burkert, Walter. *Homo necans: interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1972, 74-75.

meg és tér vissza az alvilágból Persephoné utasítására, de az euripidési feldolgozásból sem hiányoznak a házasságkötés és a meghalás hasonlóságára egyértelműen utaló jelzések. A haldokló Alkéstis szavai és tettei egyaránt a házasságra való felkészülést idézik. Elbúcsúzik a nászágytól: „Te ágy, melyen megoldtam egykor szűz-övem e férfinak, kiért most, íme, meghalok, ég véled! Nem gyűlöllek: engem egymagam ölsz meg: hozzád s uramhoz hűtlen nem leszek, ezért halok meg.” (177-179). Később pedig megemlékezik lányságáról, az atyai házról és ottani ágyáról, amelyet akkor hagyott el, amikor Admétos hitvese lett (248-249).

A hitvesi szeretet

Már az eddigiekből is láthatjuk, hogy Alkéstis nem azért vállalja a halált férje helyett, mert szerelmük felülmúl minden más szeretetet, s mert senki más nem szeret úgy, mint az igaz feleség. A szerelem Euripidés drámájában nem oka és végképp nem magyarázata a cselekedeteknek.²¹ Erős olyannyira nem játszik szerepet a drámában, hogy még a nászágy is inkább Thanatos világához tartozik, mintsem a szerelem és vágy istenéhez. Alkéstist ugyanis nem *erős*, hanem ugyanaz a *philia* fűzi Admétoshoz, mint amely a szülőket gyermekeikhez. Ha ez így van, miben különbözik egyáltalán a hitvesi szeretet a szülői szeretettől?

Alkéstis önkéntes halála, mint a Szolgáló mondja, a nagyrabecsülés (*protiméó*, 155) tanújele. Olyan önfeláldozó szeretet, amely a gyermekekből és a férjből vallásos tiszteletet vált ki (*sebomestha*, 279). Saját bevallása szerint Alkéstis férje iránti tiszteletből (*presbeuoussa*, 282) áldozza fel az életét. Admétost sem szerelem fűzi feleségéhez, hanem a *philia* legmagasabb foka, Alkéstis nem egyszerűen kedves a számára, hanem a legkedvesebb asszony (*ou philan alla philtatan gynaika*, 232).

A hitvesi *philia* eszerint egyrészt intenzitásában tér el a szülői *philiától*, másrészt abban a sajátos tiszteletben, amely egyedül a hitvesek között lehetséges. Ez talán nem jelent többet annál, mint hogy a feleség feleségként tiszteli férjét, gyermekei apját, a ház urát, Pherai királyát, a férj pedig férjként tiszteli hitvesét, gyermekei anyját, Pherai királynőjét. A hitvesi *philia* valódi mélysége akkor mutatkozik meg, amikor Alkéstis határhelyzetbe kerül, és választania kell élet és halál között. Ekkor lesz egészen nyilvánvalóvá, hogy az igazi hitvesi szeretethez a lehető legszorosabban hozzátartozik az áldozathozatal. Ez a gondolat eredendően benne rejlik a mítoszban, és még az értékrendszerek viszonylagosságára szívesen rámutató Euripidés drámájából sem hiányzik. Alkéstis mindenről lemond, hogy Admétos élhessen. Lemond arról, amitől időse apósa és anyósa nem akar megválni: az életről, amely ugyan „rövid, de édes”. (693)

Azáltal, hogy Alkéstis meghal a férjéért, tanúságot tesz arról is, hogy a hitvesi *philia* felülmúlja a halál erejét. A halál csak időlegesen tudja elválasztani egymástól a házastársakat, hiszen az élet valóban rövid, „a lenti idő pedig hosszú” (692-692), és e hosszú időben ismét együtt lesznek az alvilágban. Ez nem érzelmős remény, hanem határozott ígéret. A halál nem megszünteti, hanem beteljesíti a hitvesi szeretetet, és nem vet véget a házasságnak, hanem az időleges, emberi intézményből örök köteléket hoz létre. A házasságkötés, mint tudjuk, eleve a halál árnyékában megy végbe. Admétos pedig arra kéri Alkéstist, hogy várja őt a Hádésban, készítsen közös szállást odalent, hogy egymás oldalán (*pleura*, 366-7) nyugodjanak. „De várj reám ott lent, s fogadj, ha meghalok, készítsd lakásunk, melyben együtt ott lakunk. S én meghagyom,

²¹ Az ezzel kapcsolatos különféle magyarázatokról ld. Ritoók (2009), 191. o. 45. j.

hogy egy cédrus legyen lakunk, s hogy ott a keblem (*pleura*) majd kebleden legyen: mert a halálban sem kívánok nélküled maradni, én egyetlen hivem, hitvesem. (364-8)” Szó szerint: „halálomban soha ne legyek nélküled, aki egyedül vagy hű hozzám (*tés monés pistés emoi*).”

Euripidész persze úgy mozgatja a szálakat, hogy Admétosz szavainak hitelessége megkérdőjeleződjék, amikor vonakodva bár, de elfogadja, s már-már házába vezeti Héraklész ajándékát, a lefátyolozott nőt, noha még nem ismerte fel benne a visszatért Alkésztisz (1112-1119). Admétosz a drámában hűtlennek bizonyul, mert a cseles baráti rábeszélés hatására és saját fogadkozásai ellenére megnősülne, egy másik „oldalt” (*pleura*) választva, hogy az Alkésztisz halála árán meghosszabbodott életében se maradjon egyedül.

Admétosz hűtlensége azonban nem lerombolja, hanem erősíti azt a gondolatot, hogy az emberek számára lehetséges eszményi házasság teljességgel monogám. Euripidész úgy intézi, hogy Admétoszt a hűtlensége miatt tartssuk gyengének, és éppen ezzel erősíti meg azt a gondolatot, hogy a hűséges monogámia az eszmény. Nem azért ítéljük el a dráma Admétoszt, mert nem akar meghalni, hanem mert vonakodva bár, de megnősülne, holott erősen ígérgette Alkésztisnek, hogy örökké hűséges marad hozzá.

Euripidész *Alkésztis*e azért is rendkívül figyelemre méltó, mert a házastársak kölcsönös hűsége egyáltalán nem jellemző a klasszikus görög házasságfelfogásra. A hűséget nem a férj, hanem kizárólag a törvényes feleség részéről várták el, ezért házasságtörésnek is csak a férjes asszony más férfival létesített szexuális kapcsolatát tekintették. Kétségtelenül helyes Michel Foucault erre vonatkozó megállapítása: „Erkölcsei tekintetben érthető, hogy a görögök számára nem létezett a „kölcsönös hűség” kategóriája, amely később egyfajta erkölcsi értékű, jogi hatású és vallásos felhangokkal bíró „szexuális jogot” vezet majd be a házaséletbe. A házasságban nem követelik meg, hogy a házastársak kölcsönösen gyakoroljanak szexuális monopóliumot a másik fölött, mivel ha a feleség a férjhez tartozik is, a férj csak önmagához. A kölcsönös szexuális hűség mint feladat, kötelesség és kölcsönös érzélem, nem szükséges biztosítéka és nem is legmagasabbrendű kifejeződése a házaséletnek.”²²

A hűség ezen aszimmetriájának az oka a törvényes öröklés, az utód polgárjogának és társadalmi státuszának biztosítása, és nem a nő szexuális örömeinek tiltó-korlátozó felügyelete egy patriarchális társadalom viszonyrendszereiben. Solón például törvénybe iktatta, hogy a férj havonta legalább háromszor teljesítse kötelezettségét felesége iránt, amit Plutarkhos, talán nem csupán egy későbbi korszak eltérő házasságfelfogása felől visszatekintve értelmez a házastársi gyöngédség megóvását elősegítő rendelkezésnek. „Még ha nem is származik gyermek a házasságból, ennyi megbecsüléssel tartozik a férj erényes feleségének, ennyi gyöngédség elveszi az ilyen esetekben természetes rossz érzések életét, s megakadályozza, hogy férj és feleség teljesen elhidegüljön egymástól.”²³

Foucault a *Szexualitás története*nek három kötetében egyetlen sort sem szentel Admétosz és Alkésztisz mitológiai történetének. Egy ízben Musonius Rufus és még egyszer Plutarkhos egy-egy fontos szövege kapcsán futólag megemlíti a házaspárt, de sem a mítosz, sem annak hatástörténete nem foglalkoztatja.²⁴ Pedig az 5. századi szövegek közül nem csupán Xenophón *Oikonomikós*át, hanem azzal együtt Euripidész *Alkésztis*ét is faggathatjuk arról, hogy mit jelenthetett a házasság és a hitvesi hűség a klasszikus görögség számára. A dráma egyszerűen

²² Michel Foucault *A szexualitás története*. Atlantisz Könyvkiadó, 2001, II. kötet 149. o.

²³ Plutarkhos *Párhuzamos életrajzok*, Solón, 20. Vö. Foucault 2001, II. 148-153.

²⁴ Foucault 2001, III. 168 és 212. o.

„nem működik”, ha a házastársi hűséget pusztán aszimmetrikus kapcsolatnak tekintjük, és nem fogadjuk el Alkéstis megdöbbentőnek tűnő kérését, és Admétos ígétét, hogy hűséges marad, más feleséget nem vesz magához. Tekinthejtük ezt Euripidés újításának, amint minden bizonnyal az is, ez azonban semmit nem von le annak jelentőségéből, hogy a házastársak kölcsönös hűségének eszménye egy kanonizált szerző drámájában úgy jelenik meg, hogy annak hatása érzékelhető lesz a császárkori funerális művészetben is.²⁵

Egy másik hagyomány, amelyben szintén a *pleura* a férfi és nő szoros összetartozásának a jelképe, azt tanítja, hogy mivel „nem jó az embernek egyedül,” (Ter 2,18) Isten asszonyt formált neki az oldalából (*pleura* vö. Ter 2,21-22). Ez a görögre fordított Biblia tanítása, ámde az itt is megfogalmazódó, eredendő, természetes monogámia-eszme nélkül Alkéstis görög mítosza és drámája is érdektelen volna. A monogám házasság nemcsak azt jelenti, hogy Admétosnak egy időben csupán egy felesége van, hanem azt is, hogy még hitvese halála után sem köt újabb házasságot: „éltedben is te voltál, és holtodban is mindig te léssz a hitvesem; helyedben más thesszál leány férjének hívni nem fog már soha: nem él olyan nő, apja bármilyen nemes, és bárki más asszonynál szebb legyen maga.” (328-333). Admétos szavaiból és ígéreteiből, valamint Alkéstis tettéből az következik, hogy a házasság a *monos* és a *moné*, az egyedüli férfi és az egyedüli nő hűséges, elválaszthatatlan, a sír után is tartó *philiá*ja. A házasság tehát abban az értelemben is meghalás, hogy a házastársak egész életüket, az általuk nem ismert jövőjüket is odaajándékozzák a másiknak. Ezért lényegileg monogám, hűséges, áldozat-jellegű és örökké tartó. Túlmutat a korlátolt, véges emberi létezésen, amennyiben intézményesült formája egy másik, „idegen”, halandó emberi lény melletti teljes elköteleződésnek, mégpedig úgy, hogy a hitvesek döntésük következményeit egyáltalán nem láthatják előre. Nem tudják ugyanis, mit tervel ki Apollón, és mit engednek meg a Moirák. A házasságban eredendően van valami túlvilági, isteni, szent: olyasmi, amit a görög *hosios*nak nevez.

²⁵ Erről ld. a 3. fejezetet.

2. A szerelmes Alkéstis

Alkéstis történetének antik értelmezései közül kiemelek négy, egymástól világosan elkülöníthető magyarázatot. Az első racionalista, a második természetfilozófiai, a harmadik – nem a mai értelemben – erotikus természetű. Mindegyik esetben arra a kérdésre keresek választ, hogy az adott értelmezés mit árul el a hitvesi szerelemről.

A törvény - Palaiphatos

A csodás mitológiai történeteket racionális elemekre visszavezető Palaiphatos (Kr. e. 4. sz.) így összegzi Alkéstis történetét: „Alkéstisről (Pelias lányáról) egy tragikus mítosz azt meséli, hogy amikor Admétos a halálán volt, felesége vállalta, hogy meghal helyette. Héraklés viszont erényeiért kiragadta a Halálból, felhozta az Alvilágból, és visszaadta Admétosnak.”²⁶ Majd hozzáfűzi, hogy mivel szerinte senki sem képes egy holtat feltámasztani, a mítosz történeti alapja az, hogy Alkéstis fogságba esett férje helyett önként vállalta a rabságot, de Héraklés kiszabadította.

Palaiphatos „felvilágosult” gondolkodó. Az eseményeket szokások és törvények irányítják, uralom – alávetettség kettőssége tart mozgásban mindent, a természettörvény alig játszik szerepet az emberi életben. Szót sem ejt hitvesi szeretetről. Alkéstis oltalomkérőként érkezett Admétoshoz. Menekülnie kellett bátyja, Akastos elől, aki bosszút akart állni azért, mert Alkéstis és nővére meggyilkolták apjukat, Peliást. A rituálisan a tűzhely hamuja mellé ülő, így önmagát Zeus védelme alá helyező Alkéstist Admétos törvénysértés nélkül egyszerűen nem adhatta ki üldözőjének. Akastos ezért katonáival megtámadta, majd a menekülő királyt egyik éjjel elfogta és halálra ítélte. Alkéstis ekkor kénytelen volt átadni magát üldözőinek, hiszen ártatlant akartak megölni helyette. Admétos megszabadult, majd elpanaszolta a dolgot a nála vendégeskedő Héraklésnek, aki vendégbarátságból kiszabadította az asszonyt.

Palaiphatos kiindulópontja teljesen ésszerű: a halottak feltámadása lehetetlen, a történetet tehát mítosztalanítani kell. Műve célkitűzésének megfelelően igyekszik teljesen valószínű magyarázatát adni a népszerű történetnek, és eközben kilúgozza belőle azt, ami halhatatlan hőssé tehet valakit: az erényt és a szerelmet.

A természet - Musonius

Musonius Rufus (Kr. u. 30 – 100 v. 101) sztoikus filozófus természetesnek tartja, hogy nem szülei vállalják a halált Admétosért, hanem felesége, hiszen „egyetlen anya vagy egyetlen apa sem gondolná – ha megvan a józan esze –, hogy kedvesebbnek (*philteron*) kellene lennie saját gyermekéhez, mint házastársához.” Musonius szerint tehát Alkéstis azt példázza, hogy a házastársak jobban szeretik egymást, mint a szülők gyermekeiket. „A következő történetből is kitűnik, mennyivel nagyobb a feleség szeretete a férj iránt, mint a szülőké gyermekük iránt.

²⁶ *Hihetetlen történetek* 40. Ford. Pataricza Dóra. *Vallástudományi Szemle* 4 (2008/1). 147. A gyanúsán beszélő nevű Palaiphatos (kb. „amit régen mondtak”) személyéről semmit nem tudunk. Ld. Németh György fordításhoz írt bevezetőjét, uo. 123-126. o.

Admétos azt kapta ajándékkul az istenektől, hogy ha halála közeledtével talál maga helyett valakit, másodjára is leélheti a számára kiszabott időt. Szülei közül azonban egyik sem akart önként a halál elébe menni, jóllehet már öregek voltak. Az asszony viszont, a felesége, Alkéstis, noha igen fiatal volt még, önként vállalta férje helyett a halált.”²⁷

Musonius nem ítéli el Admétos szüleit, de nem a társadalmi szokások, hanem a természeti törvény ereje miatt. Noha nem beszél hitvesi szerelemről, *erósról*, a hitvesi szeretetet tartja a legerősebb *philiának*, amely két embert összeköthet.²⁸ Amíg Euripidész drámájában Pherész a szokásra vagy törvényre (*nomos*) hivatkozva utasítja el azt a kérést, hogy meghaljon gyermeke helyett, és amíg Palaiphatos, mondhatni pherészi módon, az egész történetet a társadalmi szabályok betartására vagy megszegésére vezeti vissza, addig Musonius a sztoikusoknak elsőrendűen fontos *physis* fogalmát tekinti kiindulópontnak a házasság értékeléséhez. A hitvesi szeretet természetes (*kata physin*), mert a nemek természetes különbségéből fakad.

„A házasság pedig, mert hát mi egyéb volna, nyilvánvalóan természetes. Ugyan mi más végett osztotta az ember megalkotója két részre fajunkat, majd alkotott kétféle nemi szervet az embernek, hogy az egyik nő, a másik férfi legyen? Mi végre oltott mindkét nembe – a férfibe a nő iránt, a nőbe a férfi iránt – erős vágyakozást egymás társaságára és a közös életre, és erős vágyat, hogy egymással egyesüljenek? Vajon nem köztudott, hogy az volt a célja, hogy azok ketten együtt legyenek és együtt éljenek, a létfenntartásukhoz szükséges dolgokat egymással közösen teremtsék elő, gyermekeket nemzzenek, és közösen neveljék őket, hogy fajunk örökre fennmaradhasson.”²⁹

Természetes a férfi és nő erős vágyakozása (*epithymia*) egymás társaságára (*homilia*), a teljes testi-lelki közösségre (*koinónia*), és természetes az ösztönös vágyuk (*pothos*) arra, hogy egymással egyesüljenek (*enkerannymi*).³⁰ Ennek eredménye a férfi és nő együttélése, a szükségletek közös előteremtése, a gyermekek nemzése és a róluk való gondoskodás, és ezáltal az emberiség fennmaradása. „Kik számára elfogadott közössé tenni mindenüket, mind testüket, mind lelküket, a férjen és a felségen kívül? Ezért aztán férfi és nő egymás iránti szeretetéről mindenki azt gondolja, hogy a leginkább öröktől fogva fennálló dolog.”³¹

A sztoikus filozófus felfogásából szükségképpen következik, hogy egyedül a házasságon belüli és csakis a gyermeknemzésre irányuló szerelmi együttlétet tekinti természetesnek és jogosnak.³² Mivel a társadalom törvényei a természet törvényeire épülnek, és mert a házasság intézménye az egyetlen válasz a nemek természettől adott különbségére, minden házasságon kívüli heteroszexuális szeretkezés (*aphrodisia*) jogtalan és törvénytörő, a homoszexuális aktus pedig merénylet a természet ellen (*para physin to tolméma*). „Az az ember, aki nem kéjsóvár vagy romlott, szükségszerűen csupán a házasságon belüli szerelmeskedést tartja erkölcsösnek, amelynek célja a gyermeknemzés. Amikor azonban pusztán a kéjt keresi, még a házasságon belül is erkölcstelen és törvényellenes. Az ölelkezés egyéb fajtái közül pedig a házasságtöréssel járók a leginkább elítélendők, és amazoknál semmivel sem kevésbé elfogadható a férfiak vonzalma saját nemük iránt, mivel ez merénylet a természet ellen. A férfi-nő viszony, még ha

²⁷ *Diatr.* 14. Magyarul: *Etika, család, politika: Musonius Rufus értekezései*. Fordította Fodor Nóra. Jel Könyvkiadó, Bp. 2009.

²⁸ Vö. Foucault 2001, III, 168.

²⁹ *Diatr.* 14. Fodor, 79-80.o.

³⁰ Vö. Foucault 2001, III, 159-160.

³¹ *Diatr.* 14. Fodor 81. o. változtatva

³² Vö. Foucault 2001, III, 177-178.

nem is jár házasságtöréssel, ha törvénytelen, szégyenletes is, mivel a féktelenségtől vezérelve született.”³³

Musonius szerint a házasság a legmagasabb rendű barátság. Életközösség, amelyben a házastársak közösen megélhetik a filozófushoz méltó életet. A sztoa mellett elkötelezett bölcselő a többi hellenisztikus filozófiai iskola képviselőjéhez hasonlóan elsősorban életformának tartja a filozófiát, ami az ő szemében felértékeli a házasságnak, az emberiség legalapvetőbb társas életformájának a jelentőségét. Az életmód tudatos alakítása, az önmagamra figyelés, a filozófiai értelemben vett öngondozás közösségben történik, elsődlegesen a választott filozófiai iskola közösségében. A természet által létrehozott közösség, a házasság és a család azért határozható meg egyfajta filozófus-közösségként, mert a filozófus célja éppen a természettel összhangban lévő élet megvalósítása. A természet ebben az összefüggésben egyszerre jelenti az emberi természetet, valamint a világmindenséget elrendező és felékesítő Értelmet, amely csíraszerűen, formáló elvként minden valóság, minden dolog mélyén jelen van.

Az emberi természet kettős, férfi és nő. A beljük oltott kölesönös vágyakozás kovácsolja őket egységbe, s e testet-lelket átható vágnak csak egyik eleme a fajfenntartás ösztöne. Az utódnemzésre irányuló szexuális vágy része az emberi természetnek, de nem azonos vele. A fajfenntartás ösztöne a magányosan élő állatoknak is sajátja, az emberben azonban eredendően ott munkál a törekvés a közösség létrehozására, az otthon megteremtésére. Ennyiben a méhekhez hasonlítható, „amik képtelenek magányosan élni, sőt elpusztulnak egymagukra hagyva, és a rajok egyetlen közös tevékenységben önfeláldozón együtt dolgoznak a többivel.”³⁴ Ehhez hasonlóan minden embernek úgy kell megteremtenie saját otthonát, hogy közben tekintettel van a tágabb közösség, a polisz érdekeire, és megfordítva, a polisznak alapvető érdeke a családi otthon, és az azt megalapozó házasság védelme.

Amit manapság úgy szokás megfogalmazni, hogy a család a társadalom alapsejtje, azt Musonius – és tanítványa, Epiktétos³⁵ – a házasság (*gamos*), az otthon (*oikos*) és a városállam (*polis*) szoros kapcsolatával szemlélteti. „Mindenkinek törődnie kell saját városával, és a városra tekintve kell otthont alapítani. Az otthon megalapításának kezdete a házasság. Ezért, aki lerombolja az emberi házasságot, lerombolja az otthont, lerombolja a poliszt, lerombolja az egész emberiséget, hiszen az nem maradna fenn, ha megszűnne az utódnemzés, és nem létezne tisztességes és törvényes utódnemzés, ha nem lenne házasság.”³⁶

E helyütt Musonius a házasságot és a poliszt megtagadó cinikusokra utal anélkül, hogy megnevezné őket. Epiktétos jellemzése szerint a cinikusok eszményi filozófusa kiegyensúlyozott, derűs és szabad, miközben lemond az otthonról, a poliszról, a tulajdonról, a szolgákról, a feleségről, a gyermekekről.³⁷ Musonius és Epiktétos a házasságot védelmezve éppen ezért a nős Kratésra hivatkoznak, ő azonban kivételnek számított a cinikusok között.³⁸

Mint láttuk, Musonius szerint az otthon alapításánál figyelembe kell venni, hogy a polisz az

³³ *Diatr.* 12. Fodor 73. változtatásokkal

³⁴ Uo. Fodor, 80. o.

³⁵ Epiktétos III. 7. 19–28

³⁶ Uo. saját fordítás.

³⁷ Epiktétos III. 22. 45–48

³⁸ Musonius *Diatr.* 14. és Epiktétos III. 22. 76. Ld. Barton, Stephen C. „The Relativisation of Family Ties in the Jewish and Graecoroman Traditions.” In: Moxnes, Halvor (ed.). *Constructing early Christian Families: Family as social reality and metaphor*. Routledge: London-New York, 2003, 81-100, különösen 94-8.

otthonok közössége. Ahogyan a polisz alapja az *oikos*, úgy az *oikos* alapja a házasság. A társadalom alapegysége tehát az *oikos*, amely az antikvitásban sokkal tágabb fogalom volt, mint a „család” modern fogalma. Az *oikos* jelentheti a családfő által birtokolt anyagi javak összességét, de mindazokat a személyeket is, akik alá vannak rendelve a családfő tekintélyének: a feleséget, a gyermekeket, a rokonokat, a szolgálókat és a rabszolgákat. Hasonlóképpen, a latin *familia* és *domus* fogalmak egyszerre vonatkoztak a birtokolt anyagi javakra és a családfő hatalma alatt álló személyekre. Ami az utóbbiakat illeti, a *familia* alapja a férfiági leszármazás (*agnatio*), a *domus* fogalmába pedig beletartozott a nőági rokonság is (*cognatio*).³⁹

Szeretném felhívni a figyelmet egy fontos eltérésre e kései görög-római filozófiai felfogás és a görög nyelvű Szentírás egyik fontos tanítása között. „Álmod bocsátott Isten Ádámra, és elaltatta. Kiemelt egyet az oldalából és hússal betöltötte a helyét. És asszonnyá építette (*ókodomésen* = héb. *báná*) az Úr, az Isten az oldalt, amit kiemelt Ádamból, és odavezette őt Ádámhoz.” (Ter 2,21-22) Az itt szereplő, összetett *oikodomein* (ti. *oikon+domein*) ige, amit a Vulgata a megfelelő *aedificare*-val („felépíteni”) fordít, a ház, az otthon megépítését jelenti. A szöveg felhívja a figyelmet az asszony és az *oikos*, valamint a hasonló jelentésű *domos* (ház, család, otthon) természetes kapcsolatára. Xenophón *Oikonomikos*ában⁴⁰ és Musonius filozófiai jegyzeteiben a házasság a férj és a feleség szövetsége olyan sajátos közös célok megvalósítására, mint az utódnemzés, a gyermekek nevelése, végső soron a ház, az *oikos* megalapozására, fenntartására és gyarapítására. A biblikus hagyományban ettől eltérő módon maga az asszony az az *oikos*, akit Isten Ádamból, az Emberből felépít, és akit Ádámhoz vezet, hogy társa legyen (vö. 1Kor 8,1: „a szeretet épít”). Noha a férfi a családfő, aki, mint Musonius egyik kortársa írja, az otthon élére rendeltetett (vö. 1Tim 3,4-5), a természet az asszonyt építette oltalmat nyújtó házzá. Az anyaméh az a természetes otthon, amely egyszerre biztosítja a védelmet és a növekedéshez szükséges táplálékot minden egyes megfogant magzatnak. Ez az otthon a család alapja, és ez teljesedik ki azzá az otthonná, háztartássá, amely a polisz alapját jelenti, és amelynek szintén az asszony a középpontja.

Már Euripidész drámájában megfigyelhettük Alkéstis döntésének benső feszültségét és tragédiáját: azáltal, hogy férjéhez hűséges maradt, szükségképpen hűtlenné vált otthonához, amely messze több pusztá lakóhelynél. Önazonosságának egyik legmeghatározóbb eleme. Evilági otthonát elhagyta, hogy túlvilági szállást (*dóma*) készítsen férjének (vö. *Alkéstis* 364). Ezzel voltaképpen visszatértünk az Euripidészi dráma egyik fontos gondolatához, amelyet Pherész határozottan megfogalmaz, Alkéstis hősies választása igazol, és amely gondolat Musonius házasság-filozófiájának alapelve: a hitvesi szeretet minden szeretetnél erősebb, még a szülő gyermeke iránti szeretetét is felülmúlja.

A szerelem – Platón

Platón leghíresebb dialógusát kell fellapoznunk ahhoz, hogy megtaláljuk azt a gondolatot, amely olyannyira magától értetődőnek tűnik a modern olvasónak: Alkéstis azért vállalta a halált

39 Ld. Moxnes, Halvor. „What is Family? Problems in Constructing early Christian families.” In: Moxnes (ed.) 2003. 13-41, különösen 20-21. o. A családfő és a tőle függő szolgák és családtagok római jogi szabályozásáról ld. Garnsey, Peter. *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 190-92.

⁴⁰ Erről ld. Foucault 2001, II, 154-168.

Admétos helyett, mert szerelmes volt a férjébe. Amíg Palaiphatos mítoszkritikájában, Musonius nagy hatású filozófiai érvelésében, sőt legfontosabb irodalmi forrásunkban, Euripidés *Alkéstis* drámájában Erós nem játszik kitüntetett szerepet, addig Platón éppen a házastársi szerelem példaként hivatkozik a királyné önfeláldozására.

A *Lakoma* című dialógusban az athéni kulturális és politikai elit közismert tagjai egymással versengve beszédekkel mondanak Erós dicséretére. Az aranyifjú Phaidros, Platón egy másik dialógusának címszereplője kezdi a sort (178a-180c), mert az ő javaslatára dicsőítik a lakomázók az istent vagy, Szókratész szerint, a daimónt. Beszédében iskolás módon követi a szofista rétorikai mintákat: klasszikus költőket idéz, mitográfusokra hivatkozik, ütközteti az eltérő véleményeket, példákat sorol. Szerinte az ember számára a nagyszerű tettek jelentik a legfőbb jót, az efféle tettekhez pedig a fiúszerelm vezet el, amelyet Erós ural. Az athéniaiaknak ismerős történetek közül kiemeli Alkéstis férje iránti szerelmét, ami a beszéd alapvetően homoerotikus összefüggésében különösen hat. Még különösebb lehet az, hogy Phaidros elbeszélésében Alkéstis férje iránti szerelme messze felülmúlja a másik jól ismert példát, Orpheus szerelmét Eurydiké iránt. Alkéstis ugyanis hajlandó volt meghalni férjéért, Orpheus viszont nyápic alak – mint általában a kitharások⁴¹ –, aki kiügyeskedte, hogy élve leszállhasson az Alvilágba (179b-e).

Az Alkéstis szerelméről mondottakat érdemes úgy olvasnunk, mint a platóni *Lakoma* Phaidrosának szavait, azaz, mint egy játékos mű játékos részletét. Az itt elbeszélte mondaváltozat azonban forrásértékű, és összevethető az Euripidés drámájának alapját képező mítosszal.

„Egymásért meghalni egyedül a szerelmesek hajlandók, nemcsak a férfiak, de még a nők is. Ezt az állítást kellőképpen tanúsítja a hellének előtt Alkéstis, Peliás leánya. Ő volt az egyetlen, aki kész volt férje helyett meghalni, pedig annak élt még az apja és az anyja is. Szerelmén általi szeretetében olyannyira felülmúlta őket, hogy azok szinte idegennek tünnek saját fiuknak, csupán névleg hozzátartozónak. Tettét nemcsak az emberek találták csodálatosan szépnek, hanem az istenek is, és ezért, bár sokan hajtottak végre sok szép cselekedetet, az istenek csak nagyon keveseknek adták meg, hogy lelkük az alvilágból feljöhessen, az ő lelke azonban visszatérhetett, annyira csodálták ezt a tettét. Ebből láthatjuk, hogy a szerelemmel kapcsolatos buzgalmat és erényt az istenek is mindennél többre becsülik.”⁴²

A történet felidézése és magyarázata ugyan megbontja Phaidros beszédének logikáját, hiszen az alapvetően a férfiszerető és fiúkedves szerelmének dicsérete, a dialógus egészét tekintve azonban megelőlegez egy nagyon fontos témát: szerelem, halál és halhatatlanság szoros kapcsolatát. Később Aristophanés veszi fel és szövi tovább ezt a gondolati szálat, hogy az majd Diotima beszédében kiteljesedjék.

Amint az egy komédiaírótól elvárt, Aristophanés tréfás-groteszk köntösbe öltöztet komoly gondolatokat, és elmeséli, miként vágta ketté Zeus az eredetileg háromféle embert, a férfi-férfit, a nő-férfit, és a nő-nőt, mert fellázadtak uralma ellen. Szörnyű, titáni indulatok munkálhattak e

⁴¹ A kitharások gúnyos említésének okát talán az 5. század utolsó három évtizedének újjenei vitájában kell keresni. Ha így van, akkor az új zene üdvöskéjét, Agathónt ünneplő Phaidros a kitharát előnyben részesítő konzervatívokat kívánja ezzel bosszantani. A zenei vitáról, annak hátteréről és jeles alakjairól ld. Kárpáti András, *Műzsák ellenfényben - A régi görög újzene: vázákép, popkultúra, politika - A régi görög újzene: vázákép, popkultúra, politika*. Gondolat Kiadói Kör, Bp. 2015.

⁴² *Lakoma* 179b-d

keletkezésnélküli ősemberekben, ha az olymposi rendezett korszakot megelőző ősvilágot kívánták visszaállítani. Mindenesetre lázadásuk megghiúsult, Zeus megbüntette őket. Kettévágott hiánylényekként azonban belepusztultak a beteljesületlen vágyakozásba. Az istenek, látva ezt, könyörületből lehetővé tették számukra, hogy egymással ölelkezve egyesüljenek (191b). A valódi szerelmesek tehát, akik megtalálták másik felüket, ettől kezdve arra vágyakoznak, hogy életükben és haláluk után is mindig együtt legyenek (192e).

A komédiára emlékeztető történet szépen előlegezi Diotima nagyívű beszédét a halhatatlanság utáni vágy Erósáról. A Sókratést a szerelem nem érzéki művészetébe beavató asszony szerint Erós voltaképpen a szépségben való születésre és nemzésre irányuló vágy (206e). Erós tehát alkot, létrehoz, nemz, mégpedig azért, mert csakis ily módon lehet a halandó örökéletű és halhatatlan. A testi szerelem is vágyakozás a halhatatlanságra, amit az utódnemzés biztosít, de ezt felülmúlja az erény, az *areté*, amely kivívja a közösség megbecsülését, híressé, és ebben az értelemben igazán halhatatlanná teszi az egyes embert. Alapvetően tehát minden élőlény a halhatatlanság utáni vágyból nemzi és gondozza utódait, olyannyira, hogy ha kell, a szülő életét áldozza gyermeke megmentésért. A változó test és a változó lélek egyaránt valami maradandót akar létrehozni. A lélek legmaradandóbb java nem más, mint a valódi erény, amely akkor születik meg benne, amikor az ember „úgy nézi a szépséget, ahogyan néznie kell.”

„Nem gondolod, hogy egyedül őneki, aki úgy nézi a szépet, ahogyan nézni kell, neki sikerülhet az erénynek nem csupán képmásait megszülni, hanem a valódi erényeket, minthogy ő nem csupán képmást érint, hanem a valódit, mert mindaz, amit megérint, valódi? Aki pedig valódi erényt szül és táplál, nem lesz-e kedves az istenek számára, és ha van ember, akinek ez lehetséges, nem lesz-e halhatatlan?” (211e-212a)

A mesterien szerkesztett dialógusban az Alkéstis-történet a szerelem halált legyőző erejének legelső példája. Ami a történet Platón által előadott változatát illeti, úgy vélem, közvetlen utalásokat tartalmaz Euripidés drámájára. Sőt, mintha Phaidros, vagyis az Eróst dicsőítő beszédek „atyja” (177a-d), egyenesen vitába szállna Euripidés „eróstalanított” feldolgozásával. Felidézi a drámában hangsúlyosan megjelenő gondolatot, mely szerint az *idegen* feleség, és nem egy vérrokon áldozza fel magát a szülők helyett, és ezzel maguk a szülők lesznek idegenné fiuk számára (vö. *Alkéstis* 644-647). Ugyanakkor a feleség bátor önfeláldozását kizárólag Erós hatalmának tulajdonítja, olyasminek tehát, amiről korábban Euripidés, később pedig Palaiphatos és Musonius Rufus mélyen hallgat. Phaidros beszédében Alkéstist nem csupán *philia* fűzi Admétoszhoz, hanem *erós* is. A legnagyobb érték éppen a szerelem által kiváltott odaadás, buzgalom (*spudé*) és az ebből fakadó erény: *areté*, amely Diotima szerint, mint láttuk, egyedül teheti halhatatlanná a lelket. Az erény ugyanis önmaga jutalma. A platóni történet szerint éppen ezért nem kellett megszabadítani Alkéstist, ezért nem volt szükség Héraklész erejére. Őt az erénye ragyogásától lenyűgözött istenek önszántukból engedték vissza a halából. A szerelem így nem csupán a szeretetet multa felül, hanem diadalmaskodott a Moirák rendelése és a halál fölött.

Feltűnő, ahogyan a platóni elbeszélés Alkéstis önfeláldozását kiemeli, miközben Admétos választási lehetőségeiről hallgat. A szülőkkel szemben a feleség kész volt meghalni férje helyett, ámde nem derül ki, miért kellett egyáltalán bárkinek is vállalni a helyettesítő áldozatot. A platóni Phaidros egyáltalán nem hibáztatja Admétost. Nem nevezi gyávának vagy „elpuhult”-nak, mint Orpheust, akiről így nyilatkozik:

„Orpheust viszont, Oiagros fiát dolga végezetlen elküldték a Hadészből, mert az asszonynak,

akiért jött, csupán képmását mutatták meg neki, őt magát nem adták oda. Elpuhultnak tartották ugyanis, mint amilyen egy kithara játékos, és mert nem volt bátorsága érte meghalni, mint Alkéstisnek, hanem kiügyeskedte, hogy élve jusson a Hadésba. Sőt, azt a büntetést rótták rá, hogy asszonyok kezétől lelje halálát.” (179d-e)

Ha Admétos arra kérte volna szeretteit, hogy haljanak meg helyette, mert csakis ezen az áron maradhat életben, akkor kézenfekvő lenne Orpheushoz hasonlóan őt is kigúnyolni. Hiszen akkor ő is gyáva, ő is „elpuhult”, aki fél a haláltól, hiszen feleségét küldi maga helyett az Alvilágba. Mivel Admétos indítékait homályban hagyja a szöveg, nem állítom, hogy Platón olyan mítoszváltozatot ismer és ismertet, amely szerint Admétosnak egyáltalán nem volt választási lehetősége, amint ezt Euripidész drámájában igyekeztem kimutatni. Azt a következtetést azonban biztonsággal levonhatjuk, hogy a *Lakomában* olvasható elbeszélés nem támasztja alá Euripidész drámájának azon értelmezéseit, amelyek szerint Admétos választhatta volna az élet helyett a halált, hogy ne másnak kelljen helyette alászállni az Alvilágba.

A *Lakomában* felidézett Alkéstis- és Orpheus-történetek az Alvilág és a nőiség különlegesen szoros kapcsolatára irányítják a figyelmet. Az Alvilágba önként alászáll egy nő, hogy halhatatlan hősként térjen vissza. Az elpuhult Orpheusnak ez nem sikerül. Ő gyáva, nem mer meghalni, ezért bakkhánsnők tépik ízekre. Miért nők? Talán mert átlépte a határt, amely a férfiak és a nők természetes fenségterületeit szükségképpen elválasztja egymástól. Nyilván nem minden férfi hitvány kitharás, vannak hősök, akik bátran szembenéznek a halállal. Héraklés bejárhatja a világ három létszintjét, az alvilági, emberi és legvégül az olymposi létezését. Ő azonban kivétel, ráadásul egy istennő, Athéné segítsége nélkül elveszne, és nem annyira képviselője, mint inkább karikatúrája – bár gigászi karikatúrája – a férfinemnek.

Az alvilágjárás, a halállal való szembenézés természettől fogva a női sors része. Élők és holtak világa között nem Héraklés, hanem Persephoné, a Koré közlekedik szabott törvények alapján. Nem hősködve, hanem kényszerből. Ő az a fiatal lány, aki a természet kérlelhetetlen törvényei szerint átlépi élet és halál küszöbét. Ő a szűz, aki meghal a nászágyon, aki alászáll a Hadészba, hogy asszonnyá legyen. Ő az élet, a termékenység, amelyet látszólag minden esztendőben elragad és foglyul ejt a tél. És ő születik újjá asszonyként termékenyen, mint a beköszöntő tavasz. A nő természeténél fogva kénytelen szembenézni a halállal. Minden asszony kockára teszi saját életét, hogy másoknak életet adjon.⁴³ A szülés valódi halálveszély, melynek mértékét csökkenthetjük, de teljesen nem tudjuk megszüntetni. Bölcs választás Platón részéről, hogy nem egy férfi szájába adja az ünnepi lakomán elhangzó legfontosabb gondolatokat Erósról. Diotima misztériumokba beavató papnőként beszél szerelem, szülés, halál és halhatatlanság egységéről, hiszen az élet kezdetén és végén az asszonyoké a főszerep, ők a beavatók.

⁴³ Más összefüggésben, joggal hangsúlyozza ezt Denzey, Nicola. *The Bone Gatherers. The Lost Worlds of Early Christian Women*, Boston 2007, 64. o.

3. Szerelmesek az Alvilágban

Euhodus és Metilia



Euhodus és Metilia szarkofágja, Museo Chiaramonti, Vatikán, inv. 1195 – A szerző felvétele.

Euhodus és Metilia 1826-ban, Ostiában megtalált szarkofágja sok mindent elárul erről a csaknem tizenkilenc évszázaddal ezelőtt élt házaspárról.⁴⁴ A férj, Euhodus, Alkéstis mitológiai történetét vésette felesége, Metilia síremlékére. Magát a mítoszt gyakran felidéztek házaspárok síremlékein, az ostiai házaspár azonban egyértelműen Euripidész drámájára utaló jeleneteket rendelt, miközben sajátos üzenetet fogalmaztak meg.

A tabula felirata (a rövidítéseket feloldva) a következő:

D(is) M(anibus) C. IUNIUS PAL(atina tribu) EUHODUS MAGISTER Q(uin)Q(uennalis)
COLLEGI FABR(um) TIGN(ariorum) OSTI(en)S(ium) LUSTRI XXI FECIT SIBI ET
METILIAE ACTE SACERDOTI M(agnae) D(eorum) M(atris) COLON(iae) OST(iensis)
CO(n)IUG(i) SANCTISSIM(e vagy ae).

⁴⁴ Museo Chiaramonti, Vatikán, inv. 1195. A témához ld. Wood, Susan. „Alcestis on Roman Sarcophagi.” *American Journal of Archeology* 82 (1978/4): 499-510.



Euhodus - Admétos

„A Manesnak. A Palatina törzsből való C. Junius Euhodus, aki az ostiai ácsceh 21 lusztrumából 5 évig magisztrátus, készítette önmagának és feleségének, Metilia Actenak, az istenek Nagy Anyja papnőjének az Ostiai kolóniában a legnagyobb szentséggel (vagy a legszentebb asszonynak).”

Mivel az ostiai ácsok első lustruma (ötéves időszak) Nero alatt volt, 60 körül, a 21. lustrum 165-re esik. Ez lehet kezdő vagy záró időpont is, azaz a szarkofágot vagy 160-165 között, vagy 165-170 között, Marcus Aurelius uralkodásának időszakában készítették. A stílusjegyek is ezt támasztják alá.

A nevük alapján görög származású házastársak a Magna Mater (Kybelé) kultusz követői voltak, amely túlvilági boldog életet ígért a beavatottaknak. E kultusz egyes kellékei, a cintányérok, dobok, fuvolák láthatók a fedélen, az enyhén lefelé álló – ily módon a halált jelző – fáklyák alatt, a szárnyas Victoriák lábánál. Talán Attist jelenítik meg a sarkokon a fríg sapkás ifjak.



Metilia - Alkéstis

Euhodus és Metilia remélték, hogy haláluk után újból együtt lesznek. Ezt fejezi ki a jobboldali jelenet: Héraklés házassági szertartásban adja vissza a lefátyolozott, megfiatalodott Alkéstist Admétosnak. Feltűnő, hogy Alkéstis, aki a mítosz szerint

fiatal volt, itt egy idős nő vonásait viseli, ahogyan Admétos esetében is egy fiatal, erős testhez idősebb férfifejet illesztettek. Minden bizonnyal Metilia és Euhodus portréit látjuk, s ily módon a szarkofág az egyik legkorábbi példája annak, hogy egy házaspár mitológiai történet szereplőiként ábrázolja önmagát, és így fejezi ki azt a meggyőződését, hogy a szerelmeseket még a halál sem választhatja el egymástól.

Házaspárok latin sírfeliratainak gyakran beszélnek arról, hogy a hitvesi szerelem a halál után is tart. Ez a gondolat azonban csak nagyon ritkán kapcsolódik össze a lélek halhatatlanságának hitével, s így azzal a meggyőződéssel, hogy az elhunyt szerelmesek valamiképpen túlvilági életükben is együtt lesznek. Éppen ezért kivételes az a császárkori felirat, amelyet egy szobor talapzatára – mások szerint temetési oltárra – véstek Paulina és férje, Praetextatus emlékére, akik negyven évig éltek hűséges házasságban.⁴⁵

⁴⁵ Dessau, H. *Inscriptiones Latinae Selectae* 1259. I. kötet 278-279. oldalakon. A feliratról ld. Cameron, Alan. *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press, Oxford, 2011. 302-305; Kahlos, Maijastina. „Fabia Aconia Paulina and the Death of Praetextatus: Rhetoric and Ideals in Late Antiquity.” *Arctos* 28 /1994, 13-25.; Sággy Marianne, *Versek és vértanúk: A római mártírkultusz Damasus pápa korában 366-384*. Paulus Hungarus-Kairosz, Bp. 2003.

Praetextatus és Paulina

Praetextatus a római pogány arisztokrácia egyik utolsó nagy alakja, szellemi vezére volt, műveltségéről, jelleméről, kiválóságáról – Jeromos egyházatyát leszámítva – egybehangzóan tanúskodnak a korabeli források.⁴⁶ 384-ben halt meg, nem sokkal azután, hogy kijelölték a következő év konzuljának. Röviddel később Paulina is elhunyt. A szobortalapzat elülső oldalán felsorolják Praetextatus vallási és állami tisztségeit, valamint azokat a misztériumvallásokat, amelyekbe hitvese, Paulina beavatást nyert.

„A manesnek. Vettius Agorius Praetextatus augur, Vesta-pap, a Nap papja, quindecimvir [a tizenötök testületének tagja], curialis Herculis [Hercules tisztelőinek tagja], Liber beavatottja, az eleusiszi misztériumok beavató papja, templomőr, tauroboliatus [az áldozati bika vére által nyert beavatást a Cybele kultuszba], az atyák atyja [Mithras papja], az államban viszont quaestor candidatus, városi praetor, Tuscia és Umbria correctora [császári biztos], konzuli rangú császári küldött Lusitaniában, Achaia prokonzulja, városparancsnok, a szenátus ötszörös követé, kétszeres praefectus praetorio Itáliában és Illyriában, consul ordinarius designatus [rendesen megválasztott, de hivatalba még nem lépett konzul], valamint Aconia Fabia Paulina előkelő asszony, Ceres és az eleusisi misztériumok beavatottja, Hekaté és Aegina beavatottja, tauroboliata beavató papnő. Negyven évig éltek együtt házastársakként.”

Praetextatus végigjárta a szenátori rend ifjai előtt nyíló pálya lehetséges állomásait a quaestorságtól a konzulságig. A sírfelirat tanúsága szerint azonban nem egyenes vonalban felívelő politikai karrierjére volt büszke, hanem vallásosságára és papi tisztségeire. Legfőképpen arra, hogy beavatást nyert kora minden jelentős misztériumvallásába, amely a lélek halhatatlanságát és túlvilági boldogságát ígérte. Nem csupán beavatott, hanem maga is beavató pap volt. Feleségét is ő vezette be a misztériumokba, amint ezt a talapzat hátoldaláról, Paulinának Praetextatust dicsőítő költeményéből megtudjuk. Paulina szerint előkelő származásának legnagyobb előnye az volt, hogy Praetextatus felesége lehetett, aki tanította őt, példát mutatott neki, társává emelte, beavatta a misztériumokba, s ezért közös életük nem korlátozódik a földi létre, hanem haláluk után is folytatódik.

„Felmenőim ragyogása soha nagyobb előnnyel nem járt, mint hogy már korán méltónak találtattam férjem számára. De minden fény és dicsőség hitvesemé, Agoriusé, aki büszke törzs sarja. A hazát, a szenátust és hitvestársadat beragyogod egyenes jellemeddel, erkölccseiddel, tanulmányaiddal, te, aki elérted az erény legfőbb csúcsát. Ami ugyanis mindkét nyelven megíratott a bölcsek gondossága révén: amit a hozzáértők költeményekben megfogalmaztak, vagy amit prózában kiadtak, Te elolvasva a kapottnál kiválóbban adtad tovább. Mindez azonban kevés. Jámbor beavatottként elméd rejtekén őrzöd a szent beavatások során megismerteket, sokrétű tudással tisztelez az istenek hatalmát, és a beavatások során hitvesed kegyesen magad mellé veszed, hogy emberek és istenek ismerője, s neked hű társad legyen. Miért beszéljek most tisztségekről és hatalomról, az emberi fohászokban óhajtott örömeikről? Te mindig mulandónak és jelentéktelennek tartván ezeket, az istenek papjaként papi díszeidre vagy büszke. Férjem! Te

236-242. A tanulmányban a sírfeliratot saját fordításomban közlöm, szögletes zárójelben a fordító megjegyzéseivel.

⁴⁶ Symmachus *Relationes* 11 és 12, uő. *Ep.* 1.44-55.; Ammianus Marcellinus 22.7.6; 27.9.8; Macrobius *Saturnalia passim*. Symmachus és Praetextatus barátságáról ld. Sogno, Cristiana. *Quintus Aurelius Symmachus: A Political Biography*. The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2006. 40-41.

jó tanításaiddal megmentve a sors szabta haláltól, tisztán és szemérmesen vezetsz a templomokba, és az istenek szolgálatára szentelsz. Az összes misztériumba-avatásomnak tanúja vagy. Kegyes hitvesem! Megtisztelsz azzal, hogy bika vérének áldozatával Dindymene és Attis papnőjévé avatsz, s mint Hekaté szolgálólányát a hármastitokra tanítasz, és méltóvá teszel a görög Ceres szentségeire. Miattad ünnepelnek boldogságomért és kegyességemért, mert te költöd jó híremet az egész földkerekségen. Sokan ismernek engem, az ismeretlent, hiszen miért is ne tetszhetnék a veled kötött házasság okán? A római anyák velem példálózhatnak, és szépnek tartják gyermekük, ha a tiédre hasonlít. Férfiak és nők egyaránt óhajtják és helyeslik a kitüntetések, amelyeket te tanítómként adtál. Most, miután mindez elvétetett, gyász emészt engem, hitvesedet. Boldog lennék, ha az istenek megadták volna, hogy éljen még a férjem, és boldog vagyok mégis, mert tiéd vagyok, voltam – s leszek majd halálom után.”

Praetextatus és Paulina beavatottjai, sőt beavató papjai lettek az összes divatos misztériumvallásnak, Démétér eleusziszi, Dionysos lernai misztériumainak, Hekaté, Isis és a Magna Mater kultuszának. Praetextatus ezen felül a férfi Mitrának is papja volt. Mindketten részesedtek a Magna Mater tiszteletnek a Kr. u. 2-4. században dívó szertartásában, a tauroboliumban, melynek során egy áldozati bikavérét csorgatták rájuk.

Lea, az özvegy

Nincs miért csodálkozni az egész Rómát lázba hozó temetési szertartás egyik szemtanújának, a talán már a sírfeliratot is ismerő⁴⁷ Jeromosnak azon a csípős megjegyzésén, miszerint Praetextatus „most nem az ég tejfehér palotájában van, amint szerencsétlen hitvese hazudja, hanem elhagyatva és mezítelenül, szennyes sötétségbe zárva.”⁴⁸ Bár Jeromos könnyen hajlott embertársai sértegetésére, a rendkívül befolyásos római házaspár valóban veszélyes ellenfélnek tűnhetett számára, hiszen olyan kultuszok részesei és éltetői voltak, amelyeket a keresztények rendszerint démoni praktikákból eredeztettek, s amelyekről azt gondolták, hogy az egy, igaz Isten tisztelete helyett a Sátán szolgálatára hajtják a lelkeket.

Az idézett levelet Jeromos egy keresztény özvegy, Lea halálakor írta vigasztalásképpen Marcellának. Marcella közösségének egykori tagja egy idő után maga is fogadalmas női közösség vezetője lett, és haláláig szerényen, visszahúzódva élt. A két, merőben eltérő, de egy időben lezáruló földi életpálya megfelelő alkalmat kínált Jeromosnak ahhoz, hogy az egyszerű, feltűnést kerülő Leát valódi győztesként állítsa szembe a híres-neves Praetextatusszal, akit nem sokkal halála előtt, konzullá választásakor szinte diadalmenetben ünnepelt Róma. Jeromos szerint a jelentéktelennek látszó, világtól elvonult asszony osztályrésze az örök boldogság lett, amíg a sikeres Praetextatus utálatos sötétségben senyved. Lea olyan, mint a példabeszéd szegény Lázára (vö. Lk 16,19-24), most Ábrahám kebelén örvendezik, a dúsgazdag Praetextatus pedig az alvilági sötétségből könyörög a szent asszony ujjá hegyének egyetlen vízcseppjéért.

„Most tehát rövid küzdelemért örök boldogságot élvez. Angyalok kara fogadja, Ábrahám kebelén dédelgetik, és a szegény Lázárral együtt azt látja, hogy a bíborruhás gazdag, a pálmával

⁴⁷ Cameron (2011, 302-305) szerint Symmachus császárhoz intézett kérvénye (*Rel.* 12.2) és Jeromos Marcellának írt levele (*Ep.* 23,2-3) arról tanúskodik, hogy a síremléket már néhány nappal Praetextatus halála után felállították.

⁴⁸ *Ep.* 23.3. Puskely Mária fordítása. *Szent Jeromos, Levelek* 1. kötet. Szenzár Kiadó, Bp. 2005, 101. o.

még fel sem díszített, de már istenített consul az ő kisujja hegyének vízcseppjéért könnyörög. A dolgok micsoda változása ez! Az, aki előtt néhány napja a legelőkelőbb hatalmi jelvények haladtak, aki, mintha a levert ellenség felett tartana győzelmi menetet, hágott fel a capitoliumi fellegrádba, akit a római nép tapssal és tomboló ujjongással fogadott, s akinek halálára az egész város megindult, most nem az ég tejfehér palotájában van, amint szerencsétlen hitvese hazudja, hanem elhagyatva és mezítelenül, szennyes sötétségbe zárva. Az viszont, akit egyetlen szobácska zugai sáncoltak el, aki szegénynek és jelentéktelennek látszott, akinek életét esztelenségnek vélték, Krisztust követi és ezt mondja: Amit csak hallottunk és láttunk is Istenünk városában (Zsolt 48,9), és így tovább.”⁴⁹

Jeromos szerint Paulina „szerencsétlen asszony” (*uxor infelix*), ami utalás a sírfelirat utolsó sorára, ahol a feleség szerencsésnek (*felix*) nevezte magát. Azzal, hogy Praetextatus „nem az ég tejpalotájában” van (*non in lacteo caeli palatio*) talán a felirat azon állítására céloz a keresztény lelkipásztor, mely szerint a görög és latin bölcsek előtt, akiknek munkáit Praetextatus tanulmányozta, fordította és alkalmasint javítgatta, megnyílik az ég kapuja (*porta quis caeli patet*).

Kötelékek

Természetesen egy sírfelirat idealizálja az elhunytat, de akárki írta is e verssorokat, ha nem Jeromos szemével olvassuk őket, megrendítő a bennük megmutatkozó hitvesi szerelem mélysége.

Praetextatus és Paulina negyven évig éltek együtt hűséges szeretetben. Az asszony, aki a kor szokásainak megfelelően feltehetőleg egészen fiatalon ment férjhez a nála jóval idősebb férfihoz, rendkívül hálás férjének, egyben tanítómesterének. Egyáltalán nem volt magától értetődő, hogy a férj tanítja és szellemi-intellektuális értelemben társnak tekinti feleségét, Praetextatus azonban ilyen tanító volt, aki ráadásul beavatta feleségét valamennyi, halhatatlanságot ígérő rítusba. Mindent megtett azért, hogy Paulina ne csak a földön legyen igaz társa, hanem a túlvilágon is. Házasságukra *sub specie aeternitatis*, az örökkévalóság szempontjából tekintett – aligha lehet ennél szebb és mélyebb kifejezése a férj feleség iránti szerelmének és ragaszkodásnak.

Az oszlop jobb oldalára vésett versben Praetextatus így szólítja meg feleségét: „Paulina! Te, igazság és tisztaság ismerője, templomoknak szentelt, istenek barátja, aki férjét önmaga s Rómát férje elé helyezed, te szemérmes, hűséges, elmében és testben is megtisztult, mindenkihez kegyes, az otthonról gondoskodó asszony” – majd következik az utolsó sor, amely azonban erősen rongálódott, csupán néhány betűjét lehet kiolvasni. Az egyik jelentős epigráfiai adatbank összeállítói így rekonstruálják: *cae[le]s[tium iam sede semper mec]u[m e]ri[s]*, azaz: „immár mindig velem leszel a mennyei lakóhelyen”.⁵⁰ Nem valószínűtlen megoldás.

A másik oldalon ezt olvassuk:

„Vettius Agorius Praetextatus feleségének, Paulinának. Paulina! Lelki közösségünk a szemérmesség forrása, a szeretet köteléke, tiszta szerelem és égből adott hűség. E közösségre

⁴⁹ Uo. Puskely, 100-101. o.

⁵⁰ Clauss-Slaby Epigraphik-Datenbank: <http://www.manfredclauss.de/>

bízta elmém rejtett titkait. Ajándéka ez az isteneknek, akik a hitvesi ágyat körülfonják baráti és szemérmes kötelékekkel: az anya odaadásával, a feleség varázsával, a nővér kötelességtudásával, a lánygyermek szerénységével, és oly bizalommal, amely barátainkhoz fűz minket. Te az együtt töltött évek tapasztalatával, a megszentelés szövetségével, tartós, hű, tiszta egyetértéssel segített, szeretted, ékesítet és tisztelt férjedet.”

Paulina varázslatos feleség, odaadó anya, kötelességtudó testvér, szerény gyermek, bizalmas barát. Praetextatus és felesége nem platonikus lelki egyesülést remél a halál után, hanem két személy valódi találkozását. A laudáció szerint Paulina úgy feleség, hogy közben gyermek, szülő, testvér és barát. Ezek a viszonyok (*nexus*), amelyeket az istenek szőttek (*nectunt*) bonyolult hálónak, nem választhatók el egymástól. A rokoni, baráti kötelékek szorosan tartoznak az asszony személyiségéhez, de talán pontosabb úgy fogalmazni, hogy éppen ez az összetett viszonyrendszer alkotja azt a személyiséget, akit Praetextatus feleségében dicsér. Ők maguk sem két külön lélek közös életét élik, hanem egyetlen lelki sorsközösséget (*pectoris consortio*) alkotnak a földi és túlvilági életben egyaránt.

„Boldog lennék, ha az istenek megadták volna nekem, hogy éljen még a férjem, de boldog vagyok mégis, mivel tiéd vagyok, voltam – s leszek majd halálom után is.” Ezek a sorok⁵¹ mintegy összefoglalják férj és feleség legfőbb üzenetét: a házastársak nem önmaguké, hanem egymáséi, és hitvesi közösségük nem szűnik meg haláluk után sem. Nagyon tudatos a megfogalmazás, ugyanis Paulina szavai: „tiéd vagyok, voltam, s leszek halálom után is”, a kortársak számára jól felismerhetően éles ellentétben állnak sok más latin sírfelirattal, ahol a „beszélő” rezignáltan vesz tudomást magányos önmaga szükségszerű elmúlásáról: „*non fui, fui, non sum, non curo*” – „nem voltam, voltam, nem vagyok, sebj!”⁵²

Jeromos mindenesetre teljesen süket a hitvesi szeretet „perszonalista” hangjaira. Az özvegy Leának nem korábban elhunyt férje, hanem a szegény Lázár a társa Ábrahám kebelén. Más lehetőség föl sem merülhet. Két nappal a Marcellának címzett levél megírása után sietve újabb levelet küld az asszonynak, amelyben egy Asella nevű fogadalmas szűz dicséretét zengi, mert amikor Leát magasztalta, mint mondja, „nyugtalanság fogta el lelkem, és eszembe ötlött: nem szabad hallgatnom a szűzről, nekem, aki a tisztaság második fokáról beszélek.”⁵³ Az özvegy Lea a tisztaságnak csak második fokán állt. Az első a szüzesség, a valódi magasztalás a szüzeket illeti meg, így például Eustochiumot, akihez Jeromos ugyanebben az időszakban könyvnyi terjedelmű levelet ír a szüzesség dicséretéről. Eustochium jól tudja, mennyi gond emészti a házasságokat, s hogy „mindannak, ami a házasságban jónak számít, véget vet a halál.”⁵⁴ Nővére, Blesilla korán megözvegyült, így „a szüzesség koszorúját is, a házasság örömeit is elveszítette. Ámbár a tisztaság második fokozatának birtokosa, de mégis, mit gondolsz,” kérdi Jeromos, „mennyit szenvedhet olykor, miközben nap mint nap csodálja húgocskájában azt, amit ő maga elveszített, s bár a már megízlelt gyönyört nehezebben nélkülözi, önmegtartóztatásának jutalma csekélyebb?”⁵⁵ Minthogy a „tisztaság harmadik fokán” a monogám keresztény házasság állnak, akiket a halál elválaszt egymástól, Jeromos szerint a „szerencsétlen” Fabia Aconia Paulina

⁵¹ Cameron (2011) szerint e sorokat már Paulina halála után illesztették a sírfelirathoz, de valószínűleg az asszony egy korábban, más alkalomra írt, szintén a férjének címzett költeményéből származnak.

⁵² Erről ld. Kahlos 1994.

⁵³ Ep. 24.1. Puskely Mária fordítása, id. mű 101. o.

⁵⁴ Ep. 22.2. Adamik Tamás fordítása, id. mű 72. o.

⁵⁵ Ep. 22,15, id. mű 79. o.

teljes képtelenségben bizakodik, amikor azt írja, hogy majd halála után is Praetextatus hitvese lesz.

Bár stílusát tekintve Jeromos meglehetősen egyéni, a hitvesi és rokoni kapcsolatok leértékelése általánosan jellemző a korszak, órigenési spiritualitástól áthatott keresztény aszkétáira, akik szerint a paradicsomi élet a szüzességgel azonos, a házaselet pedig a bűneset következménye. „Éva szűz volt a paradicsomban,” mondja Jeromos Eustochiumnak, „a bőrtunika (vö. Ter 3,21) felvétele után kezdődött házaselete. A te országod a paradicsom. Maradj olyan, amilyennek születtél, és rebegd: „Térj vissza lelkem, nyugodt hajlékodbá!” (Zsolt 114,7) Légy tudatában: a szüzesség természetes állapot, a házasság a bűn következménye.”⁵⁶ A megtérését követő időben Ágoston ugyanígy gondolkodott. 390-ben írt értekezésében kifejti, hogy a testi szaporodás a bűneset következménye, ezért a hitvesi és rokoni kapcsolatok ideiglenesek. „De nem is úgy kell szeretnie az embernek a másik embert, ahogyan a testi gyermekeket, testvéreket, házastársakat, rokonokat, hozzátartozókat vagy polgártársakat szeretjük. Ugyanis ez a szeretet is ideiglenes. Egyetlen ilyen, a születéssel és halállal összefüggő kötelékünk sem létezne, ha természetünk megmaradt volna Isten parancsaiban és képmásában, és most nem béklyózná e romlandóság. Ezért az eredeti és tökéletes természetünkhöz visszahívó Igazság meghagyja, hogy álljunk ellen a testi megszokásnak, és megtaníttja, hogy senki nem méltó Isten országára, aki nem gyűlöli e testi kötelékeket.”⁵⁷

Ágoston Lk 14,26-ra hivatkozva kívánja legitimálni a felebaráti szeretet parancsának erősen kiforgatott értelmezését, amelytől jóval később ő maga is elhatárolódik (*prorsus improbo*).⁵⁸ Az ő eszményképei eleinte pontosan azok a Jeromos által megénekelt, és példaként Eustochium elé állított remeték és aszkéták voltak, akik beszámolók szerint már a földön megélik a paradicsomi állapot tisztaságát, és bár elhúzódtak az emberektől, forrón szeretik az egész emberiséget. „Mit látnak azok, kérdem én, akik nem képesek nem szeretni az embert, és mégis képesek meglenni anélkül, hogy embert látnának? Bármilyen is az, magasztosabb az emberi dolgoknál, hiszen szemlélése az embert képessé teszi arra, hogy emberek nélkül éljen.”⁵⁹ A remeték az Isten képmására teremtett tiszta emberi természetet szemlélik, és ebben egyesülnek embertársaikkal. A szeretet kettős parancsa szerint ugyanis Istent teljes szívből, teljes lélekkel, teljes elmével kell szeretnünk (vö. Mt 22,37), a felebarátot pedig úgy, mint önmagunkat. Ágoston felfogásában ez azt jelenti, hogy a felebarátban azt kell szeretnünk, ami mi magunk is vagyunk: az emberi természetet, amely a maga tisztaságában Isten képmására lett megalkotva: „Gyűlöljük tehát az ideiglenes kötelékeket, ha az örökkévalóság szeretete tüzel bennünket. Úgy szeresse az ember felebarátját, mint önmagát! De önmagában senki sem apa, vagy fiú, vagy sógor, vagy hasonló, hanem csupán ember. Aki tehát úgy szeret valakit, mint önmagát, annak azt kell szeretnie a másikban, ami benne a valódi önmaga.”⁶⁰

⁵⁶ Ep. 22. 19. A „bőrtunika” a test halandóságát jelképezi: Órigenész *HomLev* 6.2 és Ágoston *Gen. man.* 2.21.32.

⁵⁷ Ver. rel. 247.

⁵⁸ Tanulságos a szöveg közvetlen folytatása is: „Senki ne tartsa ezt embertelennek. Inkább embertelen az, ha nem azt szereted valakiben, hogy ő ember, hanem azt, hogy ő valakinek a fia. Ez ugyanis azt jelenti, hogy nem azt szereted benne, ami Istenhez tartozik, hanem azt, ami őhozzá tartozik” (Ver. rel. 248). A *Retr.* 1.13.8-ban Ágoston ezt a gondolatot elveti, és megjegyzi: „Ezek a rokonságok és viszonyok akkor is léteznének, ha senki nem követ el bűnt, és senki nem hal meg.” A 400-as évek elejéig nem tudta elfogadni, hogy a Paradicsomban is lehetséges lett volna a testi szaporodás. Erről és felfogásának változásáról ld. a 11. fejezetet.

⁵⁹ Mor. 1.31.65

⁶⁰ Ver. rel. 250.

Ellenpontként idézzük fel ismét Praetextatus gyengéd szavait a lelki közösségről (*pectoris consortium*), amely elválaszthatatlanul fűzi őt feleségéhez, Paulinához: „Ajándéka ez az isteneknek, akik a hitvesi ágyat körülfonják baráti és szemérmes kötelékekkel: az anya odaadásával, a feleség varázsával, a nővér kötelességtudásával, a lánygyermek szerénységével, és oly bizalommal, amely barátainkhoz fűz minket. Te az együtt töltött évek tapasztalatával, a megszentelés szövetségével, tartós, hű, tiszta egyetértéssel segíted, szeretted, ékesítetd és tiszteled férjedet.”

Jeromos és Ágoston számára a hitvesi és rokoni kapcsolatok a bűneset következtében létrejött, ideig tartó, nyomasztó testi kötelékek (*necessitudines*), amelyeket a halál visszavonhatatlanul elszakít majd, hogy ki-ki csakis Krisztushoz kapcsolódhassék. Ezzel szemben Praetextatus és Paulina istenektől szőtt és ajándékként adott kötelékek rendszerében élnek, amelyek hitvesi kapcsolatukat alapvetően meghatározzák, s mert reményük szerint egymás iránti szeretetük legyőzi a halált, általuk valamiképpen e személyes kötelékek is tovább élnek.

„Kezdetben van a viszony” – írta Martin Buber a modern perszonalista filozófiák egyik kiemelkedő mesterművében.⁶¹ A mondat művének fő tézisének fejezi ki a lehető legtömörebben, s egyben utal János evangéliumának jól ismert kezdősorára. A görög „*logos*” ugyanis jelent viszonyt is, bár mi szeretjük így idézni a verset: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige”. E vers maga is „viszonyul”, amennyiben a Teremtés könyvének, s így az egész Bibliának a legelső sorára utal: „Kezdetben alkotta Isten az eget és a földet.” Jánost követve a Genézis Istenének kimondott, teremtető szavában („És Isten szólt ...”) már a legelső keresztény írásmagyarázók felismerték a jánosi, személyes Logost, aki kezdetben Istennél, az Atyánál van, és „aki által minden lett, ami lett”. Az Atya és a Fiú tehát „viszonyban” vannak. Örök viszonyban egymással, és a teremtés által az időbeli teremtményekkel is. Egymáshoz való örök viszonyuk maga a Szeretet. A keresztény teológusok, akik teológián éppenséggel a Szentháromság tanát értették, az Atya és a Fiú örök Szeretetét a Szentlélekkel azonosították.

Gyakran elmondjuk, és eszmetörténeti kutatások szépen igazolják, hogy a modern „személy” fogalom nem létezne a kereszténység istenfogalma nélkül, amely paradox módon három személy kölcsönös, örök, megszüntethetetlen szeretetkapcsolataként gondolja el az egy, oszthatatlan isteni lényeket. Ennek megfelelően a modern perszonalista filozófiák végső soron teológiai eredetűek, hiszen a szentháromságtani és krisztológiai viták során letisztult „személy” fogalomra alapozódnak.

Perszonalista szemlélet mindazonáltal létezik azt megelőzően, hogy teológiai viták során nevet kapna, és nem csupán a keresztény hagyományban ismerhetjük fel a nyomait. Erről tanúskodik Praetextatus és Paulina sírfelirata, egy vallási hagyományaira büszke, minden lehetséges misztériumvallásba beavatást nyert, pogány római arisztokrata házaspár hitvallása. Ők igazán szerették egymást, és úgy látszik, aki igazán szeret, eredendően perszonalista. Nem is lehet más, ha igaz az, hogy „kezdetben van a viszony”, kezdetben van a Logosz, és kezdetben a Logosz által alkotta Isten a mindenséget, benne az embert „saját képmására férfinak és a nőnek”.

⁶¹ Martin Buber. *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1991, 23. o.

4. A keresztény Alkéstis

A késő-római festett sírkamrák falain feltűnően nagy számban láthatunk imádkozó nőalakokat, főként matrónákat. Messze többet, mint férfit vagy fiatal lányt.⁶² A halott búcsúztatása és a gyász ugyanúgy sajátosan asszonyi tevékenység, mint a szülés, és ahogyan a nő teremti meg az *oikost*, a családot, úgy ő gondoskodik a túlvilági lakóhelyről is. Nem csupán abban az értelemben készít szállást, ahogyan Euripidész drámájában Admétosz kéri: „de várj reám ott lent, s fogadj, ha meghalok, készítsd lakásunk, melyben együtt ott lakunk” (374), hiszen a római matrónák a szó szoros értelmében is lakást készítettek szeretteiknek a túlvilágon. Ők gondoskodtak a család alvilági hálókamrájáról, a *cubiculum*-ról, ami fekvőhelyet, hálóhelyet jelent.⁶³ Élők és holtak párhuzamos világában párhuzamosak az asszonyi szerepek is. A sírok mellett a gondoskodó, halottvigyázó, gyászoló, virrasztva imádkozó asszonyoké a főszerep. A gyászszertartásokban a kereszténység eleinte nem hozott változást, töretlenül továbbélt az ősi hagyomány, amelynek értelmében a harmadik, kilencedik és harmincadik napon és egyes közösségi ünnepeken (pl. *Parentalia*, *Lemuria*) a hozzátartozók a síroknál imádkoztak a halottakért.⁶⁴ Az asszonyok kultikus virrasztása a 3. század végére olyan méreteket – és a borfogyasztást illetően olyan mértéktelenséget – öltött, hogy az Elvirai Zsinat (305) egyenesen eltiltja őket a temetőben éjszakázásoktól: „Jónak láttuk megtiltani, hogy az asszonyok a temetőben virrasszanak, mivel gyakorta az imádság örve alatt titokban gaztetteket követnek el” (35. kánon). Nem mintha a férfiaknak megengedett volna az, ami az asszonyoknak tiltott. Csupán arról van szó, hogy a férfiak éjszakánként nem a síroknál szoktak iszogatni, hanem a tavernákban.

Az ősi szokás, mint annyiszor, most is kiirthatatlannak bizonyult, ráadásul szorosan összefonódott a vértanúk tiszteletével. Ágoston 387 körül intézi az első kirohanást a vértanúk sírjainál rendezett, ivászatba fulladó összejövetelek ellen. „Ne kövessétek a balgák tömegeit, akik vagy a maguk igaz vallásában is babonások, vagy olyannyira uralják őket szenvedélyeik, hogy elfelejtik, mit ígértek Istennek. Tudom, sok hódolója van a síroknak és festményeknek. Tudom, sokan nyakló nélkül isznak a halottak fölött, és a holtaknak rendezve lakomát a síroknál, magukat temetik sírba, miközben saját falánkságukat és részegeskedésüket vallásos tettnek tartják.”⁶⁵

Voltak, akik borzongani jártak a sírokhoz. Jeromos római iskolásként társaival együtt rendszeresen meglátogatta a vértanúk emlékhelyeit. „Amikor gyermekként Rómában a szabad művészetekre oktattak, szokásom volt, hogy hasonló gondolkodású kortársaimmal együtt vasárnaponként körbejárjam az apostolok és vértanúk sírjait. Gyakran lementünk a föld mélyébe ásott sírkamrákba, ahol a folyosók mindkét oldalán végig holttesteket rejtettek a falak, és olyannyira homályos volt minden, hogy szinte a próféta jóslata teljesedett be: „Alászállnak

⁶² Az *orans* kérdése ennél természetesen összetettebb, itt egy általában elhanyagolt értelmezési szempont fontosságát szeretném hangsúlyozni.

⁶³ Bár a katakombák sírkamrái sajátos családi „hálósobák”, a falakon legtöbbször a matrónát ábrázolják, nem az egész családot. Nem tartom valószínű magyarázatnak sem azt, hogy tehetős matrónák így kívántak emléket állítani maguknak, sem azt, hogy olyan közösségi emlékkultusról lenne szó, amelyet asszonyok alakítottak ki, mintegy visszahelyezve az elhunyt nőt a családi közegbe; sem azt, hogy a hatalom patriarchális eszméjével szembeni törekvéseket tükrözne. Denzey (2007, 83-84) a Priscilla katakombában *Velata cubiculum*-át értelmezve érinti ezt a kérdést. A gyász és siratás asszonyi dolog, méltatlan a férfihoz: Platón *Állam* 388a, Plutarkhos *Moralia* 113. a.

⁶⁴ *Constitutio Apostolica* 8.42. Vö. Denzey 2007, 92. kk.

⁶⁵ *Mor. cath.* 1.34.75 Lásd még *Ep.* 22, valamint a híres történetet Monikáról, Ágoston édesanyjáról, *Conf.* 6.2.2.

az élők az alvilágba” (Zsolt 54,16). Elszórtan fény szűrődött be felülről, amely mérsékelte a sötétség miatti félelmet, de azt gondolnád, hogy nem annyira ablakból, mint inkább az aláhulló fény fúrta lyukból. Ahogyan óvatos léptekkel előrehaladtunk, és körülvelt a vaksötét, eszembe jutottak Vergilius szavai: „Minden borzalmas – rémült szívemben a csend is.”⁶⁶

Ami ma turistacsalogató látványosság, az a 4. századi, Vergiliuson iskolázott ifjakkal vonzó-rémisztő alvilágjárás volt. A vulkanikus tufába vájt, cserépmécsesekkel megvilágított folyosórendszerekre csak elvétve, keskeny kürtöken szűrődött be némi fény. A látogatók olykor vaksötétben botorkáltak, s ha fáklyát gyújtottak, az erősen párás és levegőtlen temetőkben a fojtogató füst elvegyült a sajátos szaggal, amely még a lezárt, nedvességtől átjárt sírokból is előszivárog. Az imbolgó fényben színes falfelületek bontakoztak ki a homályból, elsősorban a kiszélesedő sírkamrák (*cubiculum*) és a sírhelyül szolgáló íves falmélyedések (*arcosolium*) homlokzatain. Bibliai és mitológiai jelenetek, imádkozó alakok, egyéni és csoportképek, pávák, galambok, növényi indák, virágfüzerek, és a késő-római temetkezési művészet egyéb motívumai.

Jeromos és diáktársai elsősorban nem hátborzongató kalandokra vágytak. Ők keresztény szokás szerint felkeresték a vértanúk nyughelyeit. S ha a nagy becsben tartott szentek sírkamráin kívül esetleg bejárták a ma *Via Latina* vagy *Via Dino Compagni* néven emlegetett hypogeum termeit is, akkor az egyik sírkamra falain ráismerhettek Alkéstis és Admétos ősi történetére.

A Via Latina hypogeum

1955-ben, lakóház építése során bukkantak rá a római Via Dino Compagni alatt arra a földalatti temetőegyüttesre (*hypogeum*), amely eleinte „Via Latina katakomba” néven vált ismertté. A feltáró jezsuita régész és művészettörténész, Antonio Ferrua a tizenöt sírkamrát és a teremmé szélesedő folyosórészt az ábécé betűivel jelölte A-tól O-ig. A bejárati folyosóról elsőként jobbra nyíló sírkamra egy hajdani földcsuszamlás miatt teljesen megsemmisült, a többi azonban, beleértve a legtávolabbi, vagyis a legkésőbb kiásott N és O *cubiculum*okat, jó állapotban megmaradt.⁶⁷

A sírhelyeket ekkoriban a sírásó-temetőőr vállalkozók (*fossores*) árusították piaci alapon. Sírkamrát csak módosabb családok és egyesületek vásárolhattak maguknak.⁶⁸ Ők azután saját ízlésüknek, társadalmi helyzetüknek, vallási meggyőződésüknek megfelelően kifestették leendő nyughelyüket. A Via Latina hypogeum néhány jelenetének azonosítása mindmáig vitatott, az N *cubiculum* képsorozata azonban egyértelműen meghatározható: Héraklés

⁶⁶ *Aeneis* 2.755. Jeromos *ComEz.* 12.40.5-13

⁶⁷ Ami a datálást illeti, Ferrua szerint (*Le pitture della nuova catacomba di Via Latina. Monumenti di antichità cristiana. ser. II. vol. 8., Città del Vaticano 1960. Újabb átdolgozása: Catacombe sconosciute; una pinacoteca del IV. secolo sotto la Via Latina, Firenze 1990.*) a temetkezési helyet 360 előtt ásták ki (Ferrua 1960, 6-87), és nagyjából 400 embert temettek el 325 sírba (1960, 89.). Úgy gondolja, hogy a hypogeum egyetlen, de vallásilag nem egységes, kiterjedt család magántemetkezési helye volt, a H-O egységet alkot építészeti és a dekorációt illetően is, az utolsó, O sírkamrát pedig legkésőbb 350-ben kifestették. Az egész síregyüttes festését 320-350 közé datálja (Ferrua 1960, 93.). William Tronzo (*The Via Latina Catacomb. Imitation and Discontinuity in Fourth Century Roman Painting* [Monographs on the Fine Arts 38], University Park, PA 1986.) négy szakaszt különít el az építésben és díszítésben, a legtöbb festmény szerinte 315-325 és 340-350 között készült.

⁶⁸ Kb. a 337-465 közötti időben a fossores árulták a temetői helyeket, 489-ig a klérus közvetlenül nem árult sírhelyeket, ld. Johnson, M. J. „Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?” *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997), 37-59, különösen 41.

munkáinak és Alkéstis történetének néhány epizódját látjuk a falakon. Sokan feltették már a minket is foglalkoztató kérdéseket: vajon mit ábrázolnak ezek a képek, és mit fejeztek ki a segítségükkel egykori megrendelőik? A válaszkérés során előbb bemutatom a képsorozatot, majd ismertetem a felmerülő nehézségeket és a legfontosabb magyarázatokat, végül kifejtem a saját értelmezési javaslatomat, amely az ókeresztény házasságteológia kérdésköréhez kapcsolódik.

Alkéstis a sírkamrában



1. ábra

A „N” sírkamra baloldali arcosoliumának középső képén egy ágyban fekvő férfit hétagú embercsoport vesz körül (1. ábra = Ferrua LXXVI/2). Orans-szerű testtartásával kiválik közülük a szélső nőalak, akit sokan Alkéstisszel azonosítanak, de valószínűbb, hogy inkább a csoport előterében álló, enyhén az ágy fölé hajló asszony a hűséges feleség, aki vállalni fogja a halált férje

helyett. A kép lényeges szempontból eltér az Alkéstis-szarkofágok hasonló ábráitól, mert azokon az ágyban fekvő feleség búcsújelenetét szokás megörökíteni.⁶⁹



2. ábra

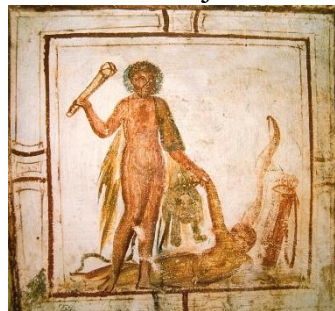
Ugyanezen arcosolium baloldalán a nimbuszal ábrázolt Héraklés és Athéné kézfogása, egy úgynevezett *dextrarum iunctio* látható (2. ábra = Ferrua CXIII). Ez a kép is eltér a megszokott mintáktól. Kézfogást, a szoros szövetség, barátság, fogadalom jelképét férfi és nő között leggyakrabban házasságkötési jeleneteken ábrázoltak.⁷⁰ Az Alkéstis-történettel összefüggésben a gesztus megjelenik a funerális művészetben, de nem Héraklés és Athéné, hanem a halálból visszatérő Alkéstis és Admétos kézfogásaként. Egy faragott szarkofágfedélen (Palazzo Rinuccini, Firenze) Alkéstis jobbával a válla fölött hátratekintő

⁶⁹ Wood 1978, 499-510.

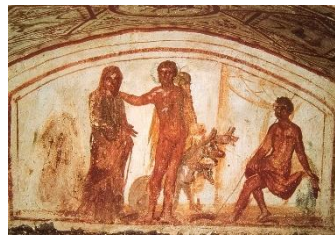
⁷⁰ Reekmans, Louis. „La 'dextrarum iunctio' dans l'iconographie.” *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 31 (1958), 23-95. Házassági összefüggésben a gesztus legkorábbi ismert megjelenítése egy Kr. e. 4. század végi etruszk szarkofágon látható (Boston, Museum of Fine Arts, 1975.799), és lényegében változatlan maradt a római köztársaság korában és a császárkorban készült oltárokon, szarkofágokon, érméken is. A jelenet népszerű a korai keresztény művészetben is, ld. A. M. McCann, *Roman Sarcophagi in the Metropolitan Museum of Art* (New York 1978) 126-129.

Admétos bal kezét fogja. Mint láttuk, a Kr. u. 160-170 közé datálható Euhodus-szarkofágon (Museo Chiaramonti, Vatikán, inv. 1195) egyértelműen a házasságkötési szertartást idézi az, ahogyan Héraklés szinte vőfélyként készül egymásba fonni a halálból visszahozott Alkéstis és férje jobbát.⁷¹ A tizenkét munka képzőművészeti ábrázolásai között szinte ismeretlen Athéné és Héraklés kézfogása, jóllehet egyáltalán nem idegen a mítosztól. Athéné ugyanis Héraklés szövetségese, szemben Hérával, aki el akarja pusztítani Zeus házasságtörésből született fiát, ezért rendszeresen örületet bocsát rá. Athéné gyakran siet Héraklés segítségére: megfékezi, amikor elborult elmével mészárolja gyermekeit, és amikor Amphitryon ellen támad; ő adja neki a rézkereplőt, amellyel a stymphalosi madarakat felriasztja; visszaviszi az almákat a Hesperisek kertjébe, és végül aranszekéren felszállítja a hőst az Olymposra.

Az arcosolium jobb oldali képén, a nimbuszal övezett Héraklés buzogányával lesújtani készül egy földön fekvő, nyilvánvalóan már legyőzött alakra (3. ábra = Ferrua LXXVI/1). A fekvő figura fejénél Héraklés Apollóntól kapott ija látható a nyílvevőket tartó tegezzen. Héraklés szokás szerint a Kithairón hegyen megölt oroszlán bőrét viseli. Ki lehet a fekvő férfi? Ferrua képaláírása szerint egy ellenség.⁷² Héraklés mindenesetre elég sok ellenséget agyoncsapott. Talán Thanatost látjuk, akit Héraklés legyőzött, hogy visszaadhassa Alkéstist Admétosnak?⁷³



3. ábra



4. ábra

A visszaadás jelene látható a sírkamra jobb oldali arcosoliumának lunettájában (4. ábra = Ferrua LXXIX, CXII). A kép tengelyében elhelyezkedő nimbuszos hős bal kezével pórázon tartja a háttérben álló Kerberost, az Alvilágot őrző háromfejű kutyát.⁷⁴ Héraklés háta mögött a lefátyolozott Alkéstis áll, előtte a szinte teljesen meztelen Admétos ül. Kerberos Admétost ugatja, mintha jelezne, hogy miatta történt minden, róla is, majd Alkéstisről is le kellett mondania. Héraklés félig hátrafordulva Alkéstisre tekint, jobb kezét az asszony vállára helyezi, ezáltal kiemelve Alkéstis

tettének jelentőségét.⁷⁵

Az arcosolium baloldalán Héraklés a lernai hydrával küzd (5/a. ábra = Ferrua LXXX). Ez volt a második munkája, miután legyőzte a nemeai oroszlánt. Egy oroszlán, talán éppen erre utalva, feltűnik a buzogányával a kígyófejű lényre lesújtani készülő Héraklés mögött. A mítosz szerint a hydrának kilenc feje volt, és amint Héraklés levágott egyet, azonnal kettő nőtt helyette mindaddig, amíg a segítségére siető Iolaos egy fáklyával ki nem égette a levágott csonkokat. A sírkamra ábráján a szörny tízfejű. A hős baljával egyetlen többől nőtt kétfejű kígyót markol, ami arra utal, hogy a második csapásra készül. Egy fejet levágott már, de annak helyére másik kettő nőtt. A kompozíció és a hydrával harcoló hős testhelyzete jellegzetes. A buzogányát a feje fölött tartó, kezével a tekergő szörnyet szorító, testsúlyával bal lábára nehezedő,

⁷¹ Vö. fentebb, 3. fejezet. A Pannoniában előkerült leletekről és azok tágabb összefüggéseiről ld. Nagy Levente szakirodalmi hivatkozásokban gazdag tanulmányát, „Egy intercisi Alkéstis-relief és párhuzamai. Halott mitológiai alakok ikonográfiájának problémái a kora császárkori művészetben.” *Firkák* 2 (2013) 47–69.

⁷² Vö. Ferrua 1960, 78.

⁷³ Gondolhatnánk Cacus legyőzésére is, különösen az új jelenléte miatt.

⁷⁴ Ferrua szerint (1960, 78.) Héraklés mögött az oroszlán áll, mások szerint az elmosódott folt az Alvilág lejárata.

⁷⁵ Vö. Weitzmann, Kurt (ed.): *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York-Princeton 1979, 243.

mezítelenül küzdő alak hasonló helyzetben tűnik föl a valenciai Héraklés-mozaikon, valamint reliefeken, ládikavereteken.⁷⁶



5/a-b. ábra

A képpel szemben, ugyanezen arcosolium jobb oldalán, buzogányára támaszkodva áll Héraklés a Hesperisek kertjében (5/b. ábra = Ferrua LXXXI). Az aranyalmák fáján kígyó tekereg – éppen, mint a bibliai bűnbeesés ábrázolásokon –, miközben Héraklés várakozva figyeli. A jelenet felidézheti a szemlélőben a szomszédos M sírkamra bűnbeesés képét (Ferrua LXVIII/2), hiszen az N cubiculumhoz e sírkamrán keresztül vezet út.

Az N-ből viszont széles és rövid, egy-két lépésnyi átjáró visz tovább az O sírkamrába, úgyhogy a két helyiség gyakorlatilag egy teret alkot, és festményeik stílusa is egységes. Amíg azonban az N cubiculumban egyetlen bibliai jelenetet sem fedezhetünk föl, addig a szomszédos O-t teljes egészében bibliai jelenetek díszítik: Lázár feltámasztása, Dániel az oroszlánok között, Noé a bárkában, a kenyérszaporítás, a három ifjú a tüzes kemencében, átkelés a Vörös-tengeren, valamint szárnyas figurák, páva, egy orans, egy egyiptomi katona, egy izraelita és talán Bálám alakja. Az egyetlen sírnak helyet adó, központi arcosolium fölötti tondóban fiatal lány portrészzerű képe látható (6. ábra = Ferrua CXIX), amely köré puttók fonnak virágkoszorút. Minden jel arra utal, hogy neki készült a hypogeumban kifejezetten díszesnek számító, beépített márvány szarkofágot magában foglaló sírhely. Ez a sír kitüntetett helyen, az egész hypogeum legvégén található, az utolsó arcosolium közepén. Óhozzá érkezünk meg, az ő sírja felé tekint az átjáró falaira festett két nőalak.

Az M és az O ókeresztény sírkamrák. Vajon a közöttük lévő, két duplasíros N is az?⁷⁷ Mivel magyarázhatjuk akkor a Héraklés- és Alkéstis-jelenetek egyeduralmát, a bibliai utalások, a keresztény szimbolika hiányát?



6. ábra

Héraklés és Krisztus

Ferrua szerint a sírkamrák egyetlen, kiterjedt család temetkezési helyei, amelynek egyaránt voltak pogány és keresztény tagjai, akik a maguk hitének megfelelően festették ki nyughelyeiket. A képek tehát a régi és új vallások egymás mellett éléséről tanúskodnak, nem szinkretizmusról, és nem is valamiféle eretnekségről. Alkéstis, Héraklés – (és az E-ben látható

⁷⁶ Nagy Levente párhuzamba állította a szentendrei (Ulcisia) római sírból előkerült ládikaveretek egyszerre biblikus (Dániel az oroszlánok között, Lázár feltámasztása, Kenyérszaporítás) és mitológiai (Hercules) ábráit a Via Latina O és N cubiculumának hasonló jeleneteivel. „Myth and Salvation in the Fourth Century: Representations of Hercules in Christian Contexts” In: Michele Salzman, Marianne Sághy, Rita Lizzi Testa (szerk.) *Pagans and Christians in late antique Rome: conflict, competition, and coexistence in the fourth century*. New York: Cambridge University Press, 2015, 377-398.

⁷⁷ Norbert Zimmermann (*Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei*, Münster 2002, 92-99.) szerint a D-O termeket ugyanaz a két ember festette, az egyik az alakokat, a másik a díszítést.

Kleopátra!)⁷⁸ – lehetnének a hitvesi szerelem allegóriái, csak hogy nem ismerünk sem írott, sem vizuális értelmezést a 4. századból, amely Héraklét más mitológiai szereplőkhöz (pl. Orpheus, Hermész, Hélios, Erós és Psyché) hasonlóan összhangba hozta volna a keresztény hittel.⁷⁹ Alkéstis a pogány sírkamrában a szerelem és hűség mintája, Héraklés története pedig kontúrt ad ehhez.⁸⁰

Marcel Simon, aki átfogó monográfiát írt Héraklés keresztény értelmezéséről,⁸¹ teljesen valószínűtlennek tartja, hogy egy katakombában a jelenetsor pusztán moralizáló allegória lenne. Nem a hitvesi szerelemre, hanem egyfajta feltámadásra utal.⁸² Héraklét a hypogeum küzdő-jeleneteivel állítja párhuzamba, Phineasszal és különösen Sámsonnal. Leginkább „triangulaire” magyarázatot tart valószínűnek: az ószövetségi szentek és a pogány mitológia hőse egymást értelmezik, együtt pedig Krisztus-előképek.⁸³ Goodenough-tól eltérően, aki szerint a katakomba kizárólagosan keresztény, Héraklés pedig a Krisztusban való üdvösség reményét jelképezi,⁸⁴ valószínűbbnek tartja Ferrua hipotézisét: a sírkamra egyazon család pogány tagjaié. Felveti azt a fontos szempontot, hogy a két utolsó sírkamra látogatói bizonyára összefüggésbe hozták egymással a pogány és a keresztény ikonográfiát. Héraklés a 4. század második felében az erőre kapó pogányság megmentő istensége. Talán a keresztények Üdvözítőjének riválisaként jelenik meg, de az is lehet, hogy csupán az egymás mellett élő hitek hasonlóságának, egyfajta vallási pluralizmusnak a tudatos kifejezése.

Simon nyomán haladva Fink határozottan állást foglal amellett, hogy éppen a Via Latina freskósorozata az első tanúja Héraklés krisztianizálásának. Héraklés szimbolikus alakját, amint arra Simon rámutatott, Julianus és Eugenius uralkodása közötti évtizedekben (361-394) megerősödő „újpogány humanizmus” előtérbe állította. A megrendelők olyan, művelt keresztények voltak, akik ebben a vallási-szellemi közegben a halált legyőző Héraklét Krisztus előképeként ábrázolták.⁸⁵

Korábban hasonló értelmezést közölt Schumacher is, bár úgy tűnik, Fink ezt nem ismerte, legalábbis nem utal rá.⁸⁶ Schumacher lehetségesnek tartja a sírkamra többi pogány alakjának

⁷⁸ Mások szerint Tellus, ld. Guarducci, Margherita. „La „morte di Cleopatra” nella catacomba della via Latina.” *Rendiconti Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 37 (1964/1965), 259-281 és a nyomában Walter N. Schumacher, „Reparatio Vitae. Zum Programm der neuen Katakomben an der Via Latina zu Rom.” *Römische Quartalschrift* 66 (1971), 125-153, itt 148, továbbá Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte. „Die neue Katakomben an der Via Latina in Rom: Untersuchungen zur Ikonographie der Alttestamentlichen Wandmalereien.” *Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband* 4. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1976, 11 és Anhang 5. Az újabb kiadásban Ferrua elfogadja ezt a lehetőséget (1990, 80–81).

⁷⁹ Ferrua 1960, 94 és 1990, 137.

⁸⁰ Ferrua 1960, 80.

⁸¹ Simon, Marcel. *Hercule et le Christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

⁸² Simon, Marcel. „Remarques sur la Catacombe de la Via Latina.” *Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 1, Münster 1964, 327-335, 330.

⁸³ Simon 1964, 333.

⁸⁴ Goodenough, Erwin Ramsdell. „Catacomb Art.” *Journal of Biblical Literature*, 81 (1962), 113-142, különösen 133. Ld. még Simon 1964, 333.

⁸⁵ Fink, Josef. *Bildfrommigkeit und Bekenntnis. Das Alte Testament, Herakles und die Herrlichkeit Christian der Via Latina in Rom*, Cologne 1978, 19-27. Uő: „Herakles als Christusbild an der Via Latina.” *Rivista di Archeologia Cristiana* 56 (1980), 133-46, 137-138. A 9. századra datálható *cathedra Petri* Héraklés jelenetei már egyértelműen tanúsítják a hős keresztény recepcióját, vö. Fink 1980, 144-146.

⁸⁶ Schumacher 1971. Itt említem meg Frederic P. Bargebuhr posztumusz megjelent, 1968-ban lezárt könyvét: *The Paintings of the 'New' Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1991.

keresztény átértelmezését is, a megmentő Héraklést pedig Krisztus filozófiai-allegorikus megjelenítőjének véli. Párhuzamot von Héraklés és Krisztus N és O-ban megfestett tettei között: az előbbi visszahozta az alvilágból Alkéstist, az utóbbi feltámasztotta Lázárt.⁸⁷ Irodalmi igazolásul Epiphánios megjegyzésére hivatkozik, aki szerint a hitetlen hellének és más barbárok mítoszai sokat beszélnek a feltámadásról, és elsőként Alkéstis történetét hozza erre példának: „Alkéstis, Pelias lánya meghalt férje, Admétos helyett, és Héraklés három nap múlva feltámasztotta, és felhozta az Alvilágból.”⁸⁸ Eszerint a Via Latina néhány keresztény család által rövid ideig használt magántemető volt, akik szerint az antik kultúra előképszerűen kifejezi a halálból való feltámadás reményét.

Engemann élesen bírálta Schumacher és Fink téziseit. A művelt keresztény megrendelők feltételezése végső soron azért nem áll szilárd alapokon, mert Héraklést a kortárs irodalomban nem feleltetik meg Krisztusnak úgy, ahogyan pl. Orpheust. Sem Schumacher Epiphánios-hivatkozása, sem Fink (valóban szerencsétlen) Ágoston-hivatkozása nem igazolja azt, aminek alátámasztására felhossa.⁸⁹

Tronzo szerint az O-t egy előkelő keresztény rendelte meg, aki a pogány képeket az ősi római hagyományhoz való hűsége jelzésére választotta.⁹⁰

Berg a hagyománnyal elsőként szakítva női megbízót feltételez, és megrendelő–kivitelező művész kapcsolatában értelmezi az ikonográfiát. Szerinte a hölgy eredetileg pogány jeleneteket rendelt meg, a festő viszont kiegészítette ezeket zsidó-keresztény művészeti témákkal. A megbízó ezt eltűrte, ahogyan a festőnek sem volt kifogása a pogány témákkal szemben, függetlenül attól, hogy ők maguk pogányok és/vagy keresztények voltak.⁹¹

Denzey értelmezése egészen eredeti, még ha nem is minden részletében megalapozott. Feltételezi, hogy az N és O cubiculum megrendelője és férje pogányok voltak, az asszony Ceres kultuszának elkötelezettje, amit az O-ba vezető átjáró képeivel jelzett. Az N ábráiból az következik, hogy az asszony ezt a sírkamrát férjének és önmagának készítette, annak ikonográfiája a férjéhez hűséges, erényes asszony gyászát mutatja. Az O-ba vezető folyosó képei megjelenítik Proserpinát (7b = Ferrua LXXXII szerint Abundantiát) és fáklyával a

Meggyőző érvek nélkül fejtegeti, hogy a két sírkamra egy pogány és keresztény tagokból álló, konzervatív, a hagyományos római erényeket a kereszténység felől értelmező „testvériség” (*sodalitas*) temetkezési helye volt.

⁸⁷ Schumacher 1971, 139.

⁸⁸ Epiphánios *Ancoratus* 85.

⁸⁹ Engemann, Josef. „Altes und Neues zum Beispielen heidnischer und christlicher Katakombenbilder im späantiken Rom.” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983), 129-151, különösen 141-150. Úgy vélem, Fink teljesen félreérti Ágoston egyik, 401-ben elmondott karthágói beszédét (S. 24, 6-7), amelyben a római istenek szobrainak eltávolítása mellett érvel, és kigúnyolja Héraklést.

⁹⁰ Tronzo 1986, 69.

⁹¹ Berg, Beverly. „Alcestis and Hercules in the Catacomb of via Latina.” *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 219-234, itt 219-220. E magyarázat szerintem indokolatlanul alábecsüli a megrendelők ragaszkodását vallási meggyőződéseikhez – akár keresztény, akár nem –, ami pedig mindkét sírkamra esetében nyilvánvaló. Az N és az O festményei következetesen, keveredés nélkül használják vagy a mitológia, vagy a biblia nyelvét, miközben egyaránt a halál utáni létezésbe vetett szilárd hitről tanúskodnak.



7/a-b. ábra

kezében Cerest (7a = Ferrua CXIV⁹²), a házasság, a gyermekszülés és a halál istennőjét. Őt a megrendelőről mintázhatta a festő, ezért tér el a megszokott ikonográfiai mintáktól. Az asszony, aki Denzey feltételezése szerint kénytelen volt eltemetni egyetlen lányát, éppen úgy fáklyával a kezében látogatta meg az „O” sírkamrában nyugvó gyermekét meghatározott napokon, ahogyan Ceres kereste Proserpinát.⁹³

Denzey érzékeny, olykor erősen költői, néha talán túlzóan szentimentális értelmezésében a fáklya egyszersmind menyegzői fáklya, mert a fiatal lány – a bibliai képek tanúsága

szerint – kereszténnyé, Krisztus menyasszonyává lett.⁹⁴ Az N és az O ikonográfiája tehát csak annyiban része kereszténység és pogányság vetélkedésének, amennyiben a festést megrendelő asszony szándékosan választotta Alkéstist, az ősi példát, a kereszténység szintén az Alvilágba alászálló és feltámadó Megváltójával szemben. A küzdelem valójában az emlékezésért folyik. A kiválasztott képek meghatározott irányba terelik a néző figyelmét és gondolatait, a biblikus történetektől különböző mítoszok, más tapasztalatok felé.⁹⁵ E mítoszok a megrendelő számára nagyon személyesek, és a szeretteire való emlékezés formálja őket képekké. Ahogyan a megrendelő férjéhez való hűségét Alkéstis példájával, úgy lányához fűződő bensőséges kapcsolatát és érzéseit Ceres és Proserpina történetének felidézésével fogalmazza meg.⁹⁶

Mindenképpen figyelemre méltó az a gondolat, hogy a sírkamrába fáklyával belépők a megbízó szándéka szerint maguk is egyfajta beavatás részesei lettek, miközben megismerték egy érzékeny, művelt, intelligens matróna saját családjával kapcsolatos érzéseit és gondolatait. Szintén méltánylandó az a törekvés, ahogyan Berg és Denzey a Héraklés-sorozat értelmezését igyekszik kimozdítani a hagyományos keretek közül, és a két sírkamrát nem a kereszténység és pogányság vizuális harcaként, rivalizálásaként, vagy sajátos vegyületeként kívánja értelmezni.⁹⁷

Házastársak reménye

Ferrua úttörő könyvében még kiemelte az Alkéstis-történet házassági szimbolikájának jelentőségét, szerinte a Héraklés-történet is a hitvesi szerelem és hűség kifejezésének

⁹² Ferrua mindkét képet a Bőség vagy Ceres ábrázolásának tartja.

⁹³ Denzey 2007, 56-57.

⁹⁴ Denzey 2007, 53, elsősorban Tronzoval és Elsnerrel szemben.

⁹⁵ Denzey 2007, 53.

⁹⁶ Denzey 2007, 60kk.

⁹⁷ Az irodalomról ebből a szempontból jól adatolt összefoglalást ad Snyder, Gregory H. „Pictures in Dialogue. A Viewer-Centered Approach to the Hypogeum on Via Dino Compagni.” *Journal of Early Christian Studies* 13 (2005), 349-386. Tanulmánya nagy érdemének tartom, hogy a katakombák ikonográfiáját a korabeli homiletikához kapcsolja.

szolgálatában áll. Simon azonban saját érdeklődésének megfelelően és a témában végzett, kiterjedt kutatásainak hatása alatt egyetlen kézlegyintéssel elintézte ezt a szempontot, és a kutatások irányát évtizedekre meghatározva pogányság és kereszténység viszonyrendszerében igyekezett magyarázatot találni a két sírkamra sajátos ikonográfiája által felvetett kérdésekre. A vita ezután a keresztény vagy nem-keresztény Héraklés kérdés körül zajlott, és gyakorlatilag feledésbe merült az a Denzey által újból élesen megvilágított tény, hogy az N sírkamra ikonográfiája valójában a hitvestársak, családtagok személyes reményét fejezi ki.

Természetesen nem mellékes kérdés, hogy ez a remény és üzenet keresztény vagy pogány vallási összefüggésben fogalmazódik-e meg. Tény, hogy Héraklés keresztény megítélése az első évszázadokban nem túl kedvező. Általában ő az az ösztönein és indulatain uralkodni képtelen, önmagából gyakran kivetkőző ember, akit a pogányok – egyesek szerint Sámsonról mintázva – ráadásul istenként tisztelnek, ami mutatja vallásuk és tanításaik ellentmondásosságát.⁹⁸ Ennek megfelelően aligha várhatnánk Héraklés keresztény képi értelmezését a 4. században.

Csak hogy Héraklés nem pusztán az önmagán uralkodni képtelen embert vagy a „pogány Sámson” jelképezheti. Különös jelentősége van azoknak az irodalmi utalásoknak, amelyek, noha valamiért elkerülték az értelmezők figyelmét, igazolják, hogy a keresztények Héraklésben már egészen korán Krisztus pogány, és ennek megfelelően eltorzított, de felismerhető előképét láthatták.⁹⁹ Úgy vélem, Héraklés és Krisztus között a 18. zsoltár értelmezési hagyománya teremtett kapcsolatot (vö. Zsolt 32,16): „Bennük ütötte fel a napnak sátrát, s az, mint a vőlegény, kilép nászházából, mint a Gigász, ujjongva indul neki útjának. Az ég egyik szélén kel föl, és útja annak másik széléig jut el, és nincs, aki melege elől elrejthetné magát.” (Zsolt 18,6-7)

A zsidó Tryphónnal beszélgetve Justinus a megváltás eseményeinek mitikus előképei között említi Dionysos születését, halálát, feltámadását, mennybe emelkedését, s azt hogy felfedezte a bort. Mindezt szerinte a görögök ördögi mesterkedések folytán és az egyiptomi mágusok által ismerték meg a Szentírásból, mégpedig Jákob jövendöléséből. Hasonló a helyzet Héraklés történetével is: „Amikor azt mondják, hogy Héraklés erős volt, Alkméné szülte őt Zeusnak, bejárta az egész földet, és miután meghalt felment a mennybe, nemde azt utánozzák hasonló értelemben, amit az Írás Krisztusról mondott: »Erős, mint a Gigász, aki megfutja pályáját«?”¹⁰⁰

Ne tévesszen meg minket a hasonlóságok indokolása! Bár Justinus szerint az ördögök a zsidó próféciákból lopkodva közvetítették ezt a homályos üdvtörténeti ismeretet a görögöknek, azért még Héraklés valóban Krisztus-előkép. A pogány császárnak, Antoninus Piusnak címzett munkájában, egészen más apologetikus helyzetben, Justinus a tanítások hasonlóságát emeli ki, és elhagyja azok meglétének magyarázatát. Pusztán azt hangsúlyozza, hogy a keresztények által tisztelt Isten Fiának tettei nem szokatlanok, hiszen szűztől született, szenvedő, meghaló, feltámadó és az égbe emelkedő isteni Logosról valamiképpen már a mítoszok is tanúskodnak. „És amikor mi azt mondjuk, hogy az Ige, Isten elsőszülötte egyesülés nélkül született, és hogy ő, Jézus Krisztus, a mi tanítónk, keresztre feszítettet és meghalt, majd föltámadt és fölment a

⁹⁸ Így pl. Órigenés *CCels.* 7, 43; Nazianzosi Gergely *Or.* 4, 122; Lactantius *Inst. div.* 1, 9. Héraklés testi ereje miatt Sámson pogány megfelelője: Agoston *Civ. Dei* 18, 19; vö. Eusebios *Chronica* 62a 15-16 (R. Helm: *Eusebius Werke VII. Die Chronik des Hieronymus* [GCS 47], Berlin 1956). Héraklést a pogányok Sámsonról mintázták: Philastrius Brixienensis *Diversarum hereseum lib.* 8. Vö. Ferrari, Anna. „La rilettura cristiana dei miti pagani.” *Antiquité Tardive* 19 (2011), 209-222, itt 214-215.

⁹⁹ Ezt támasztják alá azok a leletek is, amelyeket Nagy Levente (2016) mutat be.

¹⁰⁰ *Dial.* 69, 3; vö. *1Apol.* 54, 9.

mennybe, akkor nem tanítunk mást, mint amit ti hisztek azokról, akiket Zeus fiainak tartotok. Tudjátok, mennyi fiút tulajdonítanak megbecsült szerzőitek Zeusnak. Hermést, a tolmácsot és mindenki tanítóját, Asklépiost, akit, bár nagy orvos volt, villámcsapás sújtott, s így fölment a mennybe; ahogyan Dionysos is, miután ízekre tépték, valamint Héraklés, amikor a lángokba vetette magát, hogy megszabaduljon kínjaitól.”¹⁰¹ Krisztushoz hasonlóan Héraklés isten és emberi anya közös fia, aki földi pályája végén szenvedett és fölment az égbe. Még Justinos szigorú tanítványa, Tatianos is a kevés erényes ember közé számította Héraklést.¹⁰²

Zeus és a halandó Alkméné fia tehát már Justinos szerint is olyan kettős természetű gigász, aki bejárta a földet, szenvedett, meghalt és fölment az égbe. Szent Ambrus egyik himnuszában pontosan ilyen kettőslényegű gigász Krisztus is (*geminæ gigas substantiæ*).¹⁰³ Talán éppen ez az ambrusi kifejezés bátorította Ágostont arra, hogy egyik legkorábbi művében, amelynek szerkesztésekor a milánói himnuszéneklés gyakorlata még friss élménye volt, burkoltan úgy utaljon Krisztusra, mint Héraklésre, aki megfojtja az akadémikus szkepszis Kakosát.¹⁰⁴

Bár egyáltalán nem valószínű, de még ha igazuk lenne is azoknak, akik szerint a festőnek vagy a megrendelőnek nem állt szándékában Héraklés alakjának összekapcsolása Krisztussal, az „N” sírkamrában álló nézőben önkéntelenül is létrejön egy ilyen képzettársítás.¹⁰⁵ Ahogyan a korai keresztény funerális művészetben a kocsi hajtó Hélios alakja a 18. zsoltár óriását, Krisztus előképét idézheti,¹⁰⁶ úgy az ókeresztény irodalomban ugyanezen kettőstermészetű gigász alakja már egészen korán összekapcsolódott a kocsin égbe emelkedő Héraklésszel, aki tehát ebben az értelemben a szenvedő, alászálló és mennybe emelkedő Logos homályos előképe.

A 2. század közepén alkotó Justinos még óvatos, de határozott párhuzamot von Héraklés és Krisztus között, a 380-as években született ambrusi liturgikus himnuszban és ágostoni filozófiai dialógusban azonban effajta óvatosságra már nincsen szükség. A néhány évtizeddel korábban kifestett cubiculumok látogatói számára pedig magától értetődő gondolat Héraklés és Krisztus tetteinek összekapcsolása.¹⁰⁷ Ahogyan az M paradicsomi fájának és a Hesperisek almafájának hasonlósága feltűnő, úgy az N és az O visszatérés-jelenetei is erősen rokon vonásokat mutatnak. Az O cubiculum Lázárt feltámasztó Krisztusa és az N Alkéstist a halálból visszahozó Héraklése gyakorlatilag egyetlen térben jelenik meg. A gyolcsba tekert Lázár a sírépület bejáratánál áll, miközben Jézus egy hosszú, vékony bottal megérinti; a lefátyolozott Alkéstis az Alvilág sziklás bejárata előtt áll, Héraklés pedig jobb kezét kinyújtva megérinti a vállát. A hosszú, vékony bot ezen a képen Admétos kezében van. A magam részéről tehát egyáltalán nem zárnám ki azt a lehetőséget, hogy mindkét sírkamra művelt, a mitológiát saját vallási meggyőződésüknek megfelelően értelmezni képes keresztények megrendelésére készült.

Akár így van, akár nem, egyértelműen látható, hogy e két, szépen festett sírkamra képein a hagyományos minták szabad felhasználásával személyes üzenetet fogalmaztak meg. A görög mítoszok és bibliai történetek e helyütt nem általában kínálnak megfontolandó tanításokat

¹⁰¹ 1Apol. 22,1—2.

¹⁰² *Beszéd a görögök ellen* 3.4

¹⁰³ Lásd Ambrus *Veni, Redemptor gentium* kezdetű himnuszát.

¹⁰⁴ *C. Acad.* 3, 10, 22.

¹⁰⁵ Berg (1994, 230) szerint a hasonlóság feltűnő, de nem hiszi, hogy a festőnek szándékában állt Héraklés alakjának krisztianizálása.

¹⁰⁶ Ld. a Hélios-jelenetet a Via Latina B cubiculum ószövegségi képei között; a San Pietro M mauzóleumának mozaikján, a SS. Pietro e Marcellino festményén.

¹⁰⁷ Vö. Fink 1980, 133-137.

életről és halálról, halál utáni sorsról, lehetséges megmenekülésről, hanem személyre és életállapokra szabottan. Leginkább az N sírkamra ikonográfiai újításaiban figyelhetjük meg azt, hogy amikor a készítők jónak látták, okosan és bátran eltértek a mintáktól. Számos jel utal arra, hogy a két sírkamra egy, a férjét és leányát gyászoló asszony elgondolásai alapján készült. A megszokottól eltérően nem Alkéstist, hanem Admétost látjuk a halálos ágyon, miközben felesége megerősíti hűségfogadalmát. Athéné és Héraklés kézfogása szintén a nő férfi mellett játszott szerepének jelentőségét kiemeli, és hangsúlyozza kettejük tartós szövetségét. A visszatérés jelenetnek ugyancsak Alkéstis a főszereplője. Őt figyeli Héraklés, miközben az asszony és férje tekintete egybefonódik. A hűséges feleség alakja kiváltképpen felértékelődik a képeken. A boltozaton öt kis Ámor arat, és mindenütt gabonakalászokat látni. Mindez a bőségre, a termés beérésére és a végső győzelemre utal. Ebben a sírkamrában nem gyász és szomorúság uralkodik, hanem egy szerelmes házaspár közösen leélt életének beteljesülését és a síron túli találkozásuk biztos reményét látjuk.

Végezetül fontoljuk meg, hogy ha a Via Latina N cubiculumának meghatározó képi üzenete szerint a házastársi szerelem legyőzi a halált, akkor vajon nem éppen e sajátos üzenet a magyarázata annak, hogy a görög mitológia, és nem a Biblia a képek forrása? Melyik bibliai történettel lehetne ezt a gondolatot olyan szemléletesen kifejezni, ahogyan azt Alkéstis mítosza megengedi? Legfeljebb Tóbiás könyve jöhetne számításba, ez a sajátos tanmese, amelyben Sára és Tóbiás szerelméről az égben határoztak, és egybekelésük után Sára „örökre” Tóbiásé. Ráguel szavai szerint: „Tiéd lesz ő Mózes könyvének törvénye szerint és az égben is úgy határoztak, hogy neked adjam őt. Vedd tehát nővéredet, mostantól a testvére vagy, ő pedig nővéred neked. Mától kezdve örökre a tied. Az ég Ura legyen hozzátok irgalmas fiam ezen az éjszakán, árássza rátok irgalmát és békéjét” (7,11).¹⁰⁸

Jeromos a Királyok könyveinek bevezetőjeként írt ún. „sisakos előszó”-ban (*prologus galeatus*), az apokrifek közé sorolta Tóbiás könyvét, és bár Szent Ágoston kanonikusnak tartotta,¹⁰⁹ Jeromos tekintélye ezen a téren tartósnak bizonyult, ami befolyásolta azt, hogy Tóbiás (és Judit) könyve nem épült be szervesen az exegetikai hagyományba. Jeromos határozott szándéka volt a *hebraica veritas* érvényesítése a kánont illetően is,¹¹⁰ úgyhogy Tóbiás könyvét csak Chromatius és Heliodorus püspökök hosszas unszolására volt hajlandó lefordítani, mégpedig, mint mondja, egy arámiról héberre fordító tolmács segítségével diktálta le latinul egyetlen nap alatt az egészet.¹¹¹ E deuterokanonikus könyvnek gyakorlatilag nincsen ókeresztény recepciója. Az egyetlen „kommentár”, Szent Ambrus *De Tobia* című értekezése egyetlen verset kifejtve intéz támadást az uzsora ellen.

A 4. század második felében nemhogy egy jól kidolgozott képi nyelv nem állt rendelkezésre a halálon túl is tartó hitvesi szerelem kifejezésére,¹¹² hanem még a hitvesi szerelem keresztény

¹⁰⁸ Eltekintve a csodás fogadásoktól az Ószövetségben Ter 24. fejezet és Tóbiás könyve beszél úgy egy házasságról, mint amelyben Isten erőteljesen jelen van. Tóbiás könyve az endogámia eszméjét képviseli, és leírja a szabályosan megkötött házassági szertartás folyamatát. Az ezzel kapcsolatos modern kutatások összegzését adja Geoffrey David Miller *Marriage in the Book of Tobit*. Walter de Gruyter, Berlin – New York. 2011.

¹⁰⁹ *Doctr. christ.* 2.8.13

¹¹⁰ Ebben következtet maradt, ld. még *Ep.* 53, 8; 107, 12. Vö. Gallagher, Edmond L. „The Old Testament „Apocrypha” in Jerome’s Canonical Theory.” *Journal of Early Christian Studies* 20 (2012), 213-233.

¹¹¹ *Prol. in Tobias*

¹¹² Ennyiben egyetérttek Berg következtetésével. Ő nem a megbízó vallási motivációját kereste, és elsőként értelmezte úgy a képeket, hogy megrendelőjük nő volt. Szerinte az asszony kifejezi férje iránti hűségét és a reményt, hogy egyesülni fog vele a túlvilágon. Erre a pogány képi világ alkalmasabb eszköz, mint a bibliai jelenetek, amelyek a halottnak az istenséghez való átlépését fejezik ki, és nem férj és feleség túlvilági találkozását.

teológiai értelmezésének pontos megfogalmazása is hiányzott. A római sírkamrát és folyosóját akkor díszítették Alkéstis, Héraklés, Ceres és talán Proserpina alakjával, amikor művelt, előkelő római keresztény körökben az aszketikus életeszmény vált uralkodóvá. A gondolat, hogy a hitvesi szerelem a síron túl is tart, s hogy a házastársak a testi feltámadáskor majd találkoznak, legfeljebb titkos reményként élhetett egyesekben, teológiai megalapozást, világos fogalmi kifejtést azonban nem nyert. A Via Latina N sírkamrájának művelt, tehetős és minden bizonnyal keresztény megrendelője csak a mitológiához fordulhatott, ha a síron túl is tartó házastársi hűséget akarta megörökíteni.

Ádám és Éva

5. Holtomiglan, holtodiglan?

Az ószövetségi szentírás jegyesi misztikájának alapja az a gondolat, hogy Isten mintegy vőlegényként örökre eljegyezte menyasszonyát, Izraelt, és még akkor is hűséges marad hozzá, ha Izrael hűtlenné és házasságtörővé lesz. A metafora átjárja a prófétai írásokat, és kiteljesedik a költői szépségű Énekek énekében. Az újszövetségi írások ehhez hozzáteszik, hogy Isten az egész emberiséget meghívta a Bárány menyegzőjére, hiszen a Szentlélek által Krisztusban mindenkit eljegyez magának, aki a keresztségben újjászületett és az Egyház tagjává lett. A szentírás jegyesi misztikája, amely a Teremtés könyvétől ível a Jelenések könyvéig, gazdag patrisztikus értelmezési hagyományt hozott létre. Az atyák a jegyesség és a menyegző metaforáinak segítségével értelmezték az ember és Isten, az Egyház és Krisztus, Mária és Isten, a lélek és Krisztus kapcsolatát. Mindeközben nagyon erős hangsúlyt fektettek a vőlegényének eljegyzett menyasszony szüzességére és tisztaságára, legyen szó Máriáról, az egyházzal vagy az emberi lélekről. Ennek folyományaként, a jegyesi misztika és a korai aszketikus mozgalmak hatására a 4. század végén a szüzességi fogadalom ünnepélyes letétele a házasságkötési szertartás képét öltötte magára. A teológiai reflexió jóval kevésbé irányult arra a szintén biblikus gondolatra, hogy férfi és nő házassága maga is misztérium. Miközben a szüzesség teológiája gyorsan elmélyült és gazdagodott, a házasság misztériumának teológiája csak lassan tudott kibontakozni.

Az első keresztény évszázadokból származó házasság-teológiai forrásaink között rendszerint csak szövegeket tartunk számon: bibliai szakaszokat, patrisztikus homíliákat, értekezéseket, nagyobb szentírás-magyarázati munkák egyes részleteit. E szövegek jelentős részét hamarosan tüzetesebben meg fogom vizsgálni.¹¹³ Előbb azonban egy másik, ebből a szempontból elfeledett forráscsoportra hívom fel a figyelmet, mégpedig keresztény házaspárok képekkel díszített szarkofágjaira. Ismerünk ugyanis néhány ilyen, szépen faragott sírhelyet összetett teológiai üzenetet sejtető jelenetsorokkal. Különösen figyelemre méltó az a két szarkofág, amelyeken Ádám és Éva megalkotása alatt Máriát és a gyermek Jézust látjuk, amint a napkeleti bölcseket fogadják. Ezekre rendszerint a teremtés-jelenet különlegessége miatt irányul kitüntetett figyelem, mivel úgy tűnik, mintha a teremtető Szentháromságot antropomorf módon jelenítenék meg rajtuk. Ha csakugyan ez a helyzet, akkor esetükben a legkorábbi ismert figuratív Szentháromság-ábrázolásokról kell beszélnünk.

A következőkben e két ókeresztény szarkofág képeinek jelentését vizsgálom. Kitérek a Szentháromság-ábrázolás témájára is, de elsősorban az a kérdés foglalkoztat, hogy a megrendelők és készítők miként értelmezték férfi és nő, férj és feleség szerepét, más szóval: milyen házasságteológiai elgondolás húzódik meg a jelenetek kiválasztásának, elrendezésének és az egyes figurák megalkotásának hátterében.

¹¹³ Ld. a 6-11. fejezeteket.

Házaspár arles-i szarkofágja

1974. január 16-án Arles–Trinquetaille-ben három szarkofágot találtak.¹¹⁴ Az egyikben, amelyik számunkra most fontos lesz, egy 180 cm magas, 50-60 éves férfi és egy 152 cm magas, ötvenes éveiben elhunyt nő csontváza feküdt. A kettősfrízű szarkofág felső szalagjának fésűkagyló alakú medaillonjában házaspár portréja látható. Ha a kép az elhunytakat ábrázolja – amit nincs okunk kétségbe vonni –, akkor az asszony jelentősen fiatalabb volt férjénél. Valószínűleg a férfi halála után évek múlva felnyitották a szarkofágot, hogy oda temessék őt is. Igen előkelő és tehetős emberek lehettek, hiszen a szarkofág nagyon szépen faragott, felülmúlja Marcia Romania Celsa ugyanott megtalált sírhelyét is, amelyet felirata szerint a férj, a 328-ban konzuli tisztséget viselt Flavius Januarinus készíttetett elhunyt feleségének.



Házaspár szarkofágja AD 325-350 k. Arles, fotó: Vértesaljai László

A házaspár szarkofágja azonnal felkeltette az ókeresztény művészet kutatóinak érdeklődését. Különösen a felső fríz bal szélén látható jelenet került a figyelem középpontjába, hiszen azt sokan a legkorábbi ismert figuratív Szentháromság-ábrázolásként azonosították. A kép párhuzama egy, a vatikáni Pio Cristiano gyűjteményben elhelyezett szarkofágon látható, amely

¹¹⁴ A leletet publikálta: Rouquette, Jean-Maurice. „Trois nouveaux sarcophages chrétiens de Trinquetaille (Arles).” In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 118e année, N. 2, 1974. pp. 254-277.

keletkezését tekintve néhány évvel későbbi lehet az arles-i leletnél, és amelyről a későbbiekben részletesebben lesz szó. A két szarkofág ikonográfiája között feltűnő hasonlóságokat figyelhetünk meg mind a bibliai jelenetek kiválasztásában, mind elhelyezésében. Stílusjegyei alapján az arles-i szarkofág római műhelyben készült, és felmerül az a lehetőség, hogy a vatikáni szarkofágnak is mintául szolgált.

A leletet először publikáló Jean-Maurice Rouquette szerint a felső sorban, a házaspár portréjától jobbra, a szemlélőnek balra Éva teremtése és Ádámnak való bemutatása, valamint az inaszakadt meggyógyítása látható. A tondótól balra látjuk a vakon született meggyógyítását, a kánaáni asszonyt Jézus lábánál, és Péter apostolt, amint Jézus megjövendőli neki a háromszoros mehtagadást.

Ami a Jézus előtt térdelő, köpenyének alsó szegélyét megérintő asszonyt illeti, úgy vélem az ábrázolás sokkal inkább megfelel a vérfolyásos asszony meggyógyításának szarkofágokról és katakombák freskóiról jól ismert ábrázolásának. Mindazonáltal nem éppen ez, hanem a sorrendben első jelenet szereplőinek azonosítása jelent valódi feladványt. Vajon ki az a négy férfi, akik mintegy körülveszik a kicsi, mezítelen nőt és férfit, és hogyan értelmezhetjük a jelenetet?

Az egyik férfi szakállas, tekintélyes, trónon ül. Jobbját a magasba emeli a beszéd vagy az áldás szokott gesztusával. Az emberpárt két férfi ajánlja a trónon ülő figyelmébe. Az asszonyt szakáll nélküli fiatalember, aki baljában irattekercset tart, miközben jobb kezének nyitott tenyerét védenice fejére helyezi a kézrátétel (*impositio manus*) klasszikus mozdulatával. A férfi pártfogója vagy kísérője egy erősen kopaszodó, szakállas alak, akinek jobb keze takarásban van, baljával pedig védenice bal vállát érinti, s mintegy gyöngéden tolja előre őt. Mindkét férfi és mindkét kicsi alak a trónon ülőre tekint. A trón mögött szakállas férfi áll, aki a szék háttámláját markolja, és a trónon ülőhöz hasonlóan a két pártfogó/segitő figurára tekint.

A szarkofág alsó frízén e csoportjelenet szimmetrikusan szerkesztett megfelelőjét faragták ki. A három mágus ajándékokkal köszönti a kis Jézust, akit a trónon ülő Mária tart az ölében. Az első mágus aranyat ad át a gyermeknek egy tálban, de közben hátratekint társaira, és jobb kezével a Jézus feje fölött látható csillagra mutat. Két társa a csillagot figyeli, kezükben egy-egy tálcán a mirhát és tömjént tartalmazó edények, mögöttük tevéik. A trón mögött itt is szakállas férfi áll a felső fríz alakjával megegyező testtartásban, de nem egyszerűen megmarkolja a széktámlát, hanem kinyújtott és összezárt mutató és középső ujjával mintegy áldásra emeli jobbját (vagy jelzi, hogy beszélni készül). Máriához hasonlóan ő is a mágusokra tekint. A gyermek Jézus éppen átveszi az ajándékot, és bár a fej alsó része csorbult, fejtartásából és a szem állásából kivehető, hogy az ajándékra tekint.

A mágusok hódolatát (*adoratio magorum*) a kánai csoda követi, majd a kenyérszaporítás, ahol azonban Jézus nem a szokásos módon jelenik meg, hanem egy gyermeket gyógyít a kenyeres kosarak mögött. Balját a gyermek fejére teszi, miközben jobbában, amely letört, minden bizalommal botot tartott a kosarak fölé.¹¹⁵ Ezt követi két Péter-jelenet. Az apostolfejedelem botjával vizet fakaszt a sziklából, amelyből két katona iszik, majd egy fa alatt ül és olvas, miközben a katonák érdeklődve figyelik.

Rouquette óvatos értelmezése szerint a szarkofág felső frízének első jelenete Éva teremtése és bemutatása Ádámnak, a fiatal férfi pedig, aki Éva fejére teszi a kezét, esetleg Krisztus. Ő,

¹¹⁵ E botos ábrázolások szentségi jelentéséről részletesen írtam *Érintés* c. könyvemben (2011, 183-210. o.)

valamint a trónon ülő alak és az Ádámot bal vállán megérintő kopasz férfi együttesen talán a Szentháromság személyeit jelképezik. A jelenet ikonográfiai előzményei megtalálhatók a nem keresztény művészetben a Prométheusz-szarkofágokon, ahol a titán gyakorta apró, mezítelen embereket formál. Legközelebbi párhuzama az említett vatikáni szarkofág, ámbar azon Éva megalkotása látható az alvó Ádamból, nem pedig a nő bemutatása a férfinak. Rouquette feltételezése szerint az arles-i szarkofágon a jelenetválasztás oka az lehet, hogy házastársaknak készült a síremlék, és ezért Ádám és Éva teremtésben kapott egységére került a hangsúly. A kép az alsó regiszter bal oldalán vele párhuzamosan szerkesztett *adoratio magorum*mal együtt a két Szövetség kezdetét jelzi. A trónon ülő Mária mögötti férfit Rouquette Bálam prófétával azonosítja, aki a pogány népek megszemélyesítője, és az igaz Isten Lelkével elteleve megjövendölte Jákob csillagának felkeltését, a Messiás eljövételét (vö. Szám 24,17). A jövendölés beteljesült a betlehemi csillag megjelenésekor, amelyre az első mágus mutat olyan mozdulattal, mely egyúttal a felső képre irányítja a tekintetet. A kánai csoda és a kenyérszaporítás eucharisztikus jelenetei után két apokrif Péter-jelenet következik, amelyek Szent Pétert az új Mózesként ábrázolják, aki új törvényt tanít az újonnan választott népnek.

Az értelmezésre adott válaszként hamarosan megszületett egy részben eltérő, figyelemre méltó magyarázat.¹¹⁶ Eszerint az arles-i szarkofág kérdéses jelenetében az Atya ül a trónon, gesztusa pedig azt jelzi, hogy beszél. A Fiúhoz szól, aki kezét Éva fején tartja. Az álló Ádámot ajánló tunika, palliumos, szakállas alak Pál, a trón mögött pedig Péter áll. A jelenet nem figuratív Szentháromság-ábrázolás, és nem teremtés-illusztráció, hanem utalás az üdvösség misztériumára. Az Atya rendeletére a Fiú a bűnös fejére teszi a kezét, mintegy átadja, „belélehel” a Szentlelket (vö. 1Kor 15,45-49; Róm 5,12-20). Ekkor történik meg Krisztus közvetítésével, Péter és Pál jelenlétében, azaz az egyházban, az ember helyreállítása. A helyreállítást látjuk az alsó frízen az *adoratio magorum* jelenetében, ahol az Ige megtestesülésével elkezdődik az újszövetség időszaka.

Házaspár vatikáni szarkofágja

Lássuk most a vatikáni, ún. „dogmatikus”, „Két Szövetség” vagy „Szentháromság” szarkofágot! Különböző elnevezéseit a különböző értelmezési szempontoknak és szarkofágtipológiáknak köszönheti. A felső sáv teremtésjelenetén többen a Nikaiai Első Egyetemes Zsinat (325) dogmatikai tanítását vélik felfedezni az Atya és a Fiú egytelenségéről, mások a legkorábbi, vagy legalábbis az egyik legkorábbi figuratív Szentháromság-értelmezést látják benne, megint mások a két fríz ószövetségi és újszövetségi jeleneteinek tipologikus kapcsolatára helyezik a hangsúlyt. A kőkoporsó a konstantini dupla-fríz szarkofágok egyike, 325-350 között készülhetett. 1938-ban találták meg a Basilica di San Paolo fuori le mura baldachinja alatt. 1854-ben átszállították a Lateráni Múzeumba, innen került 1972-ben a vatikáni Pio Cristiano Múzeumba (inv. No. 31543), ahol jelenleg is megtekinthető.

Fontos kiemelni, hogy eredetileg ez a szarkofág is házaspár számára készült, jóllehet a felső sáv közepén található clipeusban csak a durván faragott férfi és női fej látható, amelyeket nyilván a megrendelők portréivá kellett volna alakítani. Ez azonban – számunkra ismeretlen

¹¹⁶ Christe, Yves. „À propos du sarcophage à double registre récemment découvert à Arles.” *Journal des savants* 1 (1975), 76-80.

okból – nem történt meg.¹¹⁷ A szarkofágot mégis joggal nevezhetjük egyszerűen „háaspár szarkofágjának”, hiszen az arles-i szarkofághoz hasonlóan ikonográfiai programja is férfi és nő, férj és feleség kapcsolatát helyezi előtérbe.



Háaspár szarkofágja, Vatikán, Museo Pio Cristiano. A szerző felvétele

A felső fríz első jelenete itt biztonsággal azonosítható: a földön fekvő, kicsi, mezítelen, alvó férfialak Ádám, mellette áll Éva. A jelenet tehát Éva megalkotása Ádám oldalából. Ezt követi Ádám és Éva a bűneset után, a clipeus a befejezetlen portrékkal, a kánai borcsoda, a kenyérszaporítás és Lázár feltámasztásának szokásos jelenete, amelyet azonban felső sarkánál a sírablók megrongáltak. Az alsó frízen szintén balról jobbra tartva: a mágusok hódolata, a vakonszületett meggyógyítása, Dániel az oroszlánok barlangjában, majd egy három jelenetből álló Péter-ciklus: a „tagadás megjövendöléseként”, a „Péter letartóztatásaként” ismert képek, valamint a sérült „vízfakasztás”.

A vatikáni szarkofágon három szakállas alak van jelen Éva megalkotásánál. A trónon ülő férfi jobbjaival a beszéd gesztusát mutatja, miközben a kis figurák irányába néz, oda, ahova a trón mögött álló férfi is. A tróntól balra álló alak Éva fejére helyezi a kezét (*impositio manus*), miközben a trónon ülőre tekint. Az Éva megalkotása jelenet csakugyan erősen emlékeztet az arles-i szarkofág emberpár-ábrázolására, de éppen a hasonlóságok miatt fontos tudatosítani a jelentős eltéréseket is. A vatikáni szarkofágon a földön fekvő, kinyújtott kezeit a testéhez szorító Ádám még alszik, miközben Éva áll, az arles-in viszont mindketten állnak, a trónon ülőre tekintenek, nem egymásra (túlzás tehát Éva Ádámnak való bemutatásáról beszélni). A vatikánin három idősebb, szakállas alakot látunk az első emberpárral, az arles-in négyet, de

¹¹⁷ Dacára Robert Milburn megjegyzésének (*Early Christian Art and Architecture*, University of California Press, 1991, 68-70.), aki szerint a kezdő jelenetben a Szentháromság látható, Évához egy bárány ágaskodik fel, annak jeleként, hogy van remény a bukás után is, az alsó sorban a szék mögött József áll, a clipeusban pedig a férfi és a nő feje „realisztikus portré”.

egyikük fiatal, szakálltalan. A vatikánin a bűnbeesés jelenet követi Éva teremtését, míg az arles-in a vakonszületett meggyógyítása.

A két szarkofág között szorosabb párhuzamot az alsó frízek baloldali jeleneteinél látunk. A vatikáni szarkofágon a három mágus egészen hasonló módon jelenik meg, mint az arles-in, és a trónon ülő, gyermekét ölében tartó Mária mögött szintén egy szakállas férfi az események szemtanúja. A vatikáni sírhelyen azonban három csillagot véstek a két frízt elválasztó szalagra, nem egyet; hiányoznak a háttérből a tevék, csak a faragványok lehetőségét látjuk a figurák közötti domborulatokban; Mária trónja pedig szerény, fonott szék, nem olyan előkelő, bársonnyal takart királyi trónus, mint a felső, szakállas alaké, és mint az arles-i trónoló Madonnáé. A minta azonos, de a hangsúlyok különbözők.

Teremtés és újjáteremtés

Vajon ezek a jelenetek valóban dogmatikus, krisztológiai és/vagy szentháromságtani üzenetet hordoznak? Csakugyan a legkorábbi figuratív Szentháromság-ábrázolásokat látjuk a két szarkofágon? E kérdésekre elsőként Josef Engemann válaszolt határozott nemmel, amikor vizsgálatába az arles-i szarkofágot is bevonva szembeszállt azzal a tudományos közhellyel, hogy a vatikáni síron a Szentháromság személyeit ábrázolták.¹¹⁸ Szerinte a fejek és hajviseletek különbsége határozottan cáfolja ezt az elgondolást, következésképpen antropomorf Háromság-ábrázolásra továbbra sem találunk példát a 12. századnál korábban. Engemann ugyanakkor elismerte, hogy a Szentháromság két személyét, az Atyát és a Fiút csakugyan megjelenítik a két szarkofágon. Mindkét esetben az Atya ül a trónon, a Fiú pedig az a férfi, aki Éva fejére teszi a kezét. Ő az isteni Logosz, aki részt vesz a teremtésben, és akit a vatikáni szarkofágon idősebbnek ábrázolnak, időtlen létezését hangsúlyozva. A Szentlélek viszont nem jelenik meg a szarkofágokon, a többi alak segítő, ún. „Assistenzfigure”, és az Éva teremtésénél jelenlévő angyalokat jelképezik.¹¹⁹

Engemann értelmezése és a korábbi magyarázatok között igyekezett összhangot teremteni Deborah Markow, és amellet érvelt, hogy a két, kettősfrízű szarkofág kérdéses jelenetei nem annyira a teremtésről, hanem az új, spirituális teremtésről adnak tanítást.¹²⁰ Lehet, hogy a többi

¹¹⁸ Engemann, Josef. „Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der Frühchristlichen Kunst: Gab es im 4. Jahrhundert anthropomorphe Trinitätsbilder?” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1976), 157-172. Szentháromság ábrázolásnak tekintette pl. G. Wilpert, H. Marrou, F. Gerke, L. De De Bruyne, amiről ld. Engemann hivatkozott tanulmányát a könyvészeti adatokkal (160. o.). A témában született újabb munka: Blond, Jorge Bances. *Iconografía y catequesis: La expresión de la fe recibida en el patrimonio figurativo cristiano: El caso del „Sarcófago Dogmático.”* Thesis ad Doctoratum in Theologia totaliter edita. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae. Dissertationes series theologica 36. Romae, 2011. A szerző ugyanezt az érvet ismétli meg: „los tres tienen igual aspecto, el mismo rostro con barba, vestidos con el palio” (107. vö. 111.). Robin Margaret Jensen értelmezésére még kitérek, most csak annyit, hogy szerinte (1999, 533-534) a vatikáni szarkofág bűnbeesés jelenetén a Logosz gabonaköteget és nyulat (sic!) ad az első emberpárnak, ami emlékezteti őt egy másik vatikáni szarkofágra, amelyen Káin és Ábel szintén a Háromságnak ajánl fel gabonát és birkát. A Háromság személyeinek arcai szerinte ezen a szarkofágon is hasonlóak. Ezzel szemben mindkét szarkofágon bárány látható, nem nyúl, a hivatkozott Vat. inv. 31556.3.1 szarkofágon nincsen Háromság ábrázolás, a trónon ülő alak mögött elnagyoltan megjelenő profilok szakálltalanok, rövid hajúak, távolról sem hasonlítanak a trónon ülőre, ráadásul Ábel mögött is ugyanilyen arc tűnik föl.

¹¹⁹ Engemann 1976, 159.

¹²⁰ Markow, Deborah. „Some Born-Again Christians of the Fourth Century Author(s).” *The Art Bulletin* 63.4 (1981), 650-655.

alak angyal, mondja, de ezek aktív és nem szemlélődő angyalok, vagyis nem az ember teremtésének szemléldői, hanem újjáteremtésének segítői. Ha az ábrázolást keresztes-jelenetnek tekintjük, akkor értelmezhetjük őket apostolfejedelmeknek is, angyaloknak is, a lényeg az, hogy tevékenyen segítik az ember keresztségi újjászületését. A jelenetek a Szentlélek átadását ábrázolják, amit a kéztartás fejez ki. Az arles-in Krisztus alkalmazza az *impositio*-t, a vatikánin másvalaki. A Szentlélek közvetítésének ez a mozdulata számos képen megfigyelhető, amint az is, hogy a Szentlélek befogadóját kisméretű alaknak ábrázolják. Krisztus megkereszteskedésének jelenetein például megfigyelhető, hogy sokkal kisebb Jánosnál. Az arles-i szarkofágon sok ilyen kicsi alak jelenik meg, a felső fríz két ruhátlan alakja azonban más, mint a többi. Az ő mezítelenségük az újjászületést, a feltámadást és a halhatatlanságot jelzi, ami szellemi módon megtörténik a keresztségben. A két szarkofág eléggé egyedülálló módon fejez ki összetett teológiai jelentést, amit elsősorban Pál apostol Ádám-Krisztus párhuzama alapján lehet megérteni. Mindkét jelenet túlmutat az ószövetségi teremtés-felfogáson, a keresztyén teremtés-értelmezést fogalmazza meg. Az ember teremtésének és Isten trónja előtti bemutatásának aktusát ábrázolják egyetlen jelenetben, és mindkettő azzal a szentségi értelemben vett feltámadással áll kapcsolatban, amikor a keresztyén beavatott a keresztség által újjászületik az örök életre.

Hasonlóképpen, a teremtés – újjáteremtés párhuzam alapján értelmezi a képeket az ókeresztyén művészet avatott ismerője, Robin Margaret Jensen, miközben következetesen kitart amellett, hogy mindkét szarkofágon antropomorf Szentháromság-ábrázolást látunk.¹²¹ Szerinte a jelenetek dogmatikus tanítások képi kifejezései, de amíg az arles-in érezhető a trinitológiai viták bizonytalansága, a vatikánin a tanbeli üzenet már letisztultabb. Az utóbbin ugyanis világos a különbség az isteni Logosz és az ember Jézus ábrázolásában, az előbbin viszont a Logoszt és Jézust reprezentáló alakok hasonlóak, mindketten az új törvényt jelképező irattekercset tartják a kezükben, ami dogmatikai értelemben vett azonosságukat sugallja. Ugyanakkor mindkét szarkofág jelenetsora egyszerre utal a teremtésre és az újjáteremtésre. A Háromság személyei együtt teremtenek, de a kisméretű, mezítelen figurák már az újjáteremtésre is emlékeztetnek. Mindegyik a gyógyulás és átalakulás ajándékában részesül. Meztelenségük a keresztségi újjászületéssel kapcsolja őket össze, amely részesedés Krisztus halálában és feltámadásában. Mivel a jelenetek a keresztség összefüggésében értelmezendők, a Szentháromság személyei mellett megjelenő alakok a kezeseket vagy pártfogókat (*sponsores*) jelölhetik. Jensen szerint a képek háromságos jellegét mindkét szarkofágon kiemeli az alsó fríz *adoratio magorum* jelenete. A két jelenet egymásmellettsége szándékolt, a felső az első teremtést, az alsó az új teremtést mutatja. Jensen értelmezésben Mária trónja mögött Pál apostol áll, mert ő fejtette ki azt a gondolatot, hogy Krisztus az új Ádám (Róm 5,1; 1Kor 15,22, 45-47), vagy, mert ő a pogányok apostola, akiket a mágusok reprezentálnak, esetleg az Ádám-Krisztus összehasonlítás miatt: az első ember teremtetett és nem született, az új ember „született, nem teremtmény.”

¹²¹ Jensen, Robin Margaret. „The Economy of the Trinity at the Creation of Adam and Eve.” *Journal of Early Christian Studies* 7.4 (1999), 527-546; Uő. „The Fall and Rise of Adam and Eve in Early Christian Art and Literature.” In: *Interpreting Christian art: Reflections on Christian art*, eds. Heidi J. Hornik, Mikeal Carl Parsons, Mercer University Press, 2003, 25-52.; Uő. *Face to Face: Portraits of Divine in Early Christianity*, Fortress: Minneapolis MN, 2005. 125-129. Jensen ezzel a többségi véleményt képviseli és mélyíti el. Szentháromság-ábrázolást lát a vatikáni szarkofágon Umberto Uro is, a Vatikáni Múzeum Pio Cristiano gyűjteményének igazgatója, ld. erről írásban publikálatlan előadását: <https://www.youtube.com/watch?v=mEKwMl3XMZs>

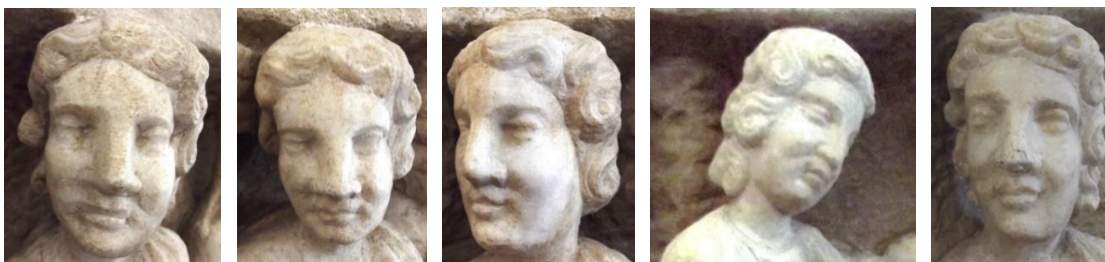
Az általam javasolt, és a következőkben a vatikáni szarkofág alaposabb vizsgálata során kifejtendő értelmezés sok tekintetben összhangban van az ismertett magyarázatokkal. Úgy gondolom, csakugyan sokrétű teológiai üzenet olvasható ki e különleges szarkofágok képsoraiból, s ez az üzenet valóban a teremtés – újjáteremtés tipológiára alapozódik. A magam részéről azonban kizártnak tartom, hogy korai Szentháromság-ábrázolások jelennének meg a szarkofágokon. A kérdés túlonként izgalmasnak tűnt a kutatók számára, és a megválaszolására tett erőfeszítések közepette megfélekedtek a síremlékek megrendelőinek sajátos szempontjáról. Tudniillik arról, hogy e sírhelyek keresztény házaspároknak, mégpedig tehető és művelt házaspároknak készültek, akik bizonyára érdeklődtek koruk trinitológiai és krisztológiai vitái iránt, de elsősorban saját házasságuknak, egymáshoz fűződő kapcsolatuknak és szerelmüknek állítottak teológiai gondolatokban gazdag emléket.

Ha közelebbről szemügyre vesszük az elsődleges vezetőnkül választott római szarkofág sokak által Szentháromságként azonosított alakjait, azt látjuk, hogy a homlok íve, a szakáll és a bajusz formája, valamint a hajviselet hangsúlyosan megkülönbözteti egymástól a három figurát.



A trónon ülő férfi fülét dús, szépen nyírt hajzat takarja. A trón mögött álló férfi homloka erősen felkopaszodott, és kilátszik a füle, bajusza vége pedig csigavonalban fölfelé kunkorodik. A trón előtt álló alak nem kopaszodik, és feltűnő kiugró homloka és elálló, nagy füle. Nyugodtan kijelenthetjük: a három férfifej nemhogy nem hasonlít egymásra, de egyenesen szándékolt a nem-hasonlóságuk. Ráadásul még csak nem is néznek egymásra, ami a Háromság személyeinek szoros egységét jelezhetné. A harmadik néz a középsőre, a középső a kis alakok irányába, oda, ahova az első is, aki a trón mögött áll.

A szarkofágon megfigyelhető az a határozott szándék, hogy ugyanazt a szereplőt különböző jelenetekben is azonos fiziognómiával ábrázolják. Három példát találunk erre. Az egyik Jézus, aki római ifjúként ugyanazzal az arccal, ugyanabban az öltözetben jelenik meg Ádám és Éva között a bűnbeesés, a kánai csoda, a kenyér- és halszaporítás, a vakonszületett meggyógyítása és a Péter és kakas jeleneteken.

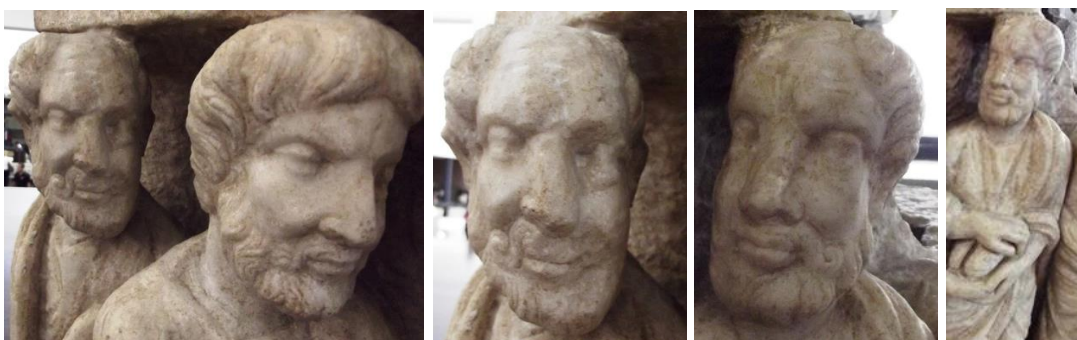


Krisztus Ádám és Éva között; Kánában; a kenyérszaporításnál; a vakonszületett gyógyításakor; a tagadás megjövendölésekor

A másik, következetesen felismerhetőre faragott alak Péter. Ő a ciklus mindhárom jelenetében (kísérés, kakasos jelenet, vízfakasztás) pontosan ugyanúgy néz ki.



Rajtuk kívül még egy alak található a vatikáni szarkofágon, aki két jelenetben is szerepel, az összes többi figura egyedi ábrázolás. A kétszer megjelenő férfi egyrészt a trón mögött áll, másrészt a csodálatos kenyér- és halszaporítás jelenetben ő fogja a halas tálat. A hasonlóság hajszálpontos, és aligha a véletlen műve.



A Péter-ciklus és a kenyérszaporítás kivételével nem látunk olyan jelenetet a vatikáni szarkofágon, amelyen egy alak bizonyosan apostolként lenne azonosítható. A trón mögött azonban nem Péter áll, hanem az az apostol, aki a halas tálat is fogja. Ki lehet ő? János evangéliuma két apostolt nevez meg a kenyér és halszaporítás kapcsán, Fülöpöt és Andrást,¹²² a szarkofágon azonban, úgy vélem, nem e két apostol valamelyikét akarták megjeleníteni, csupán arra utaltak a jelenettel, hogy a trón mögött álló alak is apostol.

¹²² „Fülöp azt felelte neki: »Kétszáz dénár árú kenyér sem elég nekik, hogy mindegyiknek csak valami kevés jusson.« A tanítványok egyike, András, Simon Péter testvére így szólt: »Van itt egy fiú, akinek van öt árpakenyere és két hala.«» (Jn 6,7-8)

Az ókeresztény vizuális művészetben a 4. század közepéig az egyes szereplők fiziognómiája még nem kialakult, azonosításuk nem kinézetük, hanem az egyes jelenetek alapján lehetséges, amint itt Jézus és Péter esetében látjuk.¹²³ A Passió-szarkofágok megjelenése előtt, vagyis a 4. század közepéig még Péter és Pál apostol között sincs fiziognómiai megkülönböztetés.¹²⁴ A század közepétől azonban fokozatosan rögzülnek az apostolfejedelmek vonásai, és Pál apostolt kissé kerekfejű, kopasz, szakállas férfinek kezdik ábrázolni. A vatikáni szarkofágon a trón mögött álló, illetve a halakat tartó alak vonásai kétségtelenül erősen emlékeztetnek Pál később kanonizált ábrázolásaira. Csakhogy azt mondhatnánk erre, Pál szerepeltetése a jelenetben páratlan anakronizmusnak tűnik. Páratlannak, mert nem tudunk – legalábbis én nem tudok – példát hozni arra, hogy egy, egyértelműen Pálként azonosítható apostol megjelenne kenyérszaporítás jeleneten. Anakronizmus, ha történeti-dokumentarista pontosságot keresünk.

Ne feledjük azonban, hogy erre a szarkofágra éppen különlegessége miatt irányul kiemelt figyelem, ami megmutatkozik az Éva-megalkotása jelenetben, valamint abban a teológiai programban, amelyet minden figyelmes szemlélő igyekszik leolvasni a frízekről. Ami pedig az anakronizmus modern szempontját illeti, noha Pál és Péter soha nem találkozott együtt Jézussal, az ókeresztény művészetben a két apostolfejedelmek gyakran látható Jézus oldalán, amint átvesznek tőle egy-egy irattekercset, az ún. *traditio legis* jelenetben.¹²⁵ Amint Péter ábrázolása jelképes, hiszen ő az Egyházat reprezentálja, úgy Szent Pálnak, a pogányok apostolának szerepeltetése is szimbolikus jelentéssel bír. Az ókeresztény szarkofágok nem történelmi eseményeket mesélnek el, hanem teológiai üzeneteket jelenítenek meg. Az egymás mellett álló személyeket vagy csoportokat nem a szinkronitás köti össze, hanem a tipológiai szimbolizmus időközön és korszakon átnyúló szempontrendszer. A szarkofágfrízeken, katakombafestményeken megjelenő személyiségek a világ teremtésétől a világ végéig tartó isteni cselekvés kiválasztottjai és nem egyes történelmi korszakok krónikásai. A kereszténység első évszázadaiban – és még nagyon sokáig – az exegetákat sem az foglalkoztatta, hogy mit jelentett egy bibliai elbeszélés keletkezésének idején, hanem, hogy mit jelent *hic et nunc* – itt és most. A vatikáni szarkofágon indokolt lehet Pál megjelenése, amennyiben, mint arra többen rámutattak, Pál apostol tanítására vezethető vissza a szarkofág teológiai programja. Egyébiránt maga a szarkofág is szorosan kapcsolódik Szent Pál személyéhez, mert bár nem tudjuk, mikor került a San Paolo fuori le mura baldachinja alá, oda, ahol az ősi hagyomány szerint Pál sírja található, mindenesetre onnan került elő. Akár az volt az eredeti helye, akár máshonnan vitték egykor oda, elhelyezői fontosnak tartották, hogy kitüntetett helyre, Szent Pál sírja mellé tegyék.

Egyáltalán nem tartom valószínűnek, hogy az arles-i vagy a vatikáni szarkofágok bármelyikén a legkorábbi figuratív Szentháromság ábrázolásokat látnánk, sőt egyenesen kizártnak tartom, hogy a trónon ülő alak az Atya lenne, a mellette álló pedig a Fiú. Az ószövetségi teofániák patrisztikus magyarázatai részletekben eltérnek egymástól, de abban teljes az egyetértés, hogy az Atyát „soha senki nem látta”. A teofániákban vagy angyalok jelennek meg az embereknek, vagy a preegzisztens Logosz, avagy a Logosz és angyalok együtt. A szentírási alapok ugyanis

¹²³ Dinkler, Erich. „Die Ersten Petrusdarstellungen. Ein Archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates.” *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 11 (1938 - 1939), 1-80, különösen 36. Vö. Engemann 166.

¹²⁴ Manuel Sotomayor. *S. Pedro en la iconografía paleocristiana : testimonios de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada : Facultad de Teología, 1962. Vö. Engemann 1976, 167.

¹²⁵ Erről ld. Bugár István "Dominus Legem dat: Quam et cui?" in D. Tóth Judit és Heidl György (szerk.), *Irodalom, teológia, művészet: Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII - XI. konferenciáin elhangzott előadások szerkesztett változataiból*. Studia Patrum 5, Budapest: Szent István Társulat, 2014. 244-262.

világosak: az Atya Isten láthatatlan (Jn 1,18, vö. Mtörv 4,10-19) a Fiú pedig a láthatatlan Isten képmása (Kol 1,15). Ő az, akit hallani, látni és érinteni lehet (1Jn 1,1), és ő nyilatkoztatja ki az Atyát, mert aki a Fiút látja, látja az Atyát (vö. Jn 14,9). Az ókeresztény művészet a zsinagógai mintáknak megfelelően csak utal az Atyára, rendszerint egy égből lenyúló kézzel, amely Isten hatalmának jelképe.¹²⁶

A Via Latina hypogeum egyik festménye azon mambrei jelenés egyik legkorábbi ismert ábrázolása, amely a jóval későbbi, keleti Szentháromság-ikonok mintája lesz. Ábrahám három, egyforma ruhába öltözött, de eltérő arcú, hajviseletű és magasságú fiatal férfit üdvözöl. Semmi nem utal Szentháromság-ábrázolásra. Sokkal inkább angyalokat látunk, akik a közvetlenül alatta lévő képen Jákob álmában is megjelennek.¹²⁷ Esetleg angyalokat és a Logoszt, ahogyan azt Kaisareai Eusébios elmondása szerint a jelenés helyén őrzött képen megfestették: „két oldalról ketten fogják közre azt, aki középpontban állva tisztességben felülmúlja őket,”¹²⁸ és ahogyan a Santa Maria Maggiore bazilika 5. század első feléből származó mozaikján a jelenetet mindmáig láthatjuk.



A patrisztikus képteológiai tanításokkal ellentétes lenne az Atya vizuális megjelenítése. Ez nemcsak az arles-i és vatikáni szarkofágok trónon ülő alakjára érvényes, hanem azokra az ókeresztény szarkofág-jelenetekre is, amelyeken Káin és Ábel felajánlja adományait egy trónon ülő, szakállas férfinak (ami pl. az arles-i szarkofág fedőlapjának oldalán is látható). Az oldalnézetben ábrázolt, trónon ülő, méltóságteljes, szakállas férfialakok részint az antik filozófus-ábrázolásokra, részint Jupiter és Serapis pogány szobraira emlékeztetnek. Elsősorban azonban a Christus Pantokrator ábrázolások előfutárainak tekinthetők, amelyeknek egyik legkorábbi ismert előfordulása a Santa Pudenziana apszis-mozaikja (AD 400 k.). Elég a szarkofágok trónoló férfialakját képzeletben oldalnézetből szembefordítani, hogy felismerjük benne a mindenségen uralkodó és ítélkező Krisztust. Dogmatikai tanítás vizuális megjelenítését itt valóban tetten érhetjük. Amíg Krisztust mint időtlen, örök, a világot teremtő és bíróként megítélő Istent a trónon ülő szakállas alak reprezentálja, addig az ember számára az emberi történelemben megjelenő Jézust szakáll nélküli római ifjúként látjuk.

¹²⁶ Ágoston szerint (*Civ. Dei* 12.24) Isten kezével, vagyis hatalmával, Irenaeus szerint (*AH* 5.6.1) Isten kezeivel, vagyis a Fiúval és a Lélekkel alkotja meg az embert.

¹²⁷ Vö. Jensen 2005, 117.

¹²⁸ *Demonstratio euangelica* 5.9. Bugár 2004, 151-152. Vö. Jensen 2005, 117.



A vatikáni szarkofág részlete; az arles-i szarkofág felső frízének és a fedőlap frízének részlete; a Santa Pudenziana apszisa

Teológia képekben

A továbbiakban elsősorban a vatikáni szarkofág képsorozatának teológiai tartalmát igyekszem kibontani, mivel annak teremtés-jelenete – az arles-itől eltérően – egyértelműen azonosítható: Ádám alvását és Éva megalkotását látjuk. Ha valamiképpen csakugyan az arles-i szolgált mintájául, akkor megrendelői / készítői fontosnak tartották pontosítani az ikonográfiát, s így férfi és nő kapcsolatát sajátos szempontból tudták megfogalmazni. Éva megalkotása Ádamból az egész képsorozat kiindulópontja, jelentőségét pedig kiemeli az alatta elhelyezett, szinte szimmetrikusan szerkesztett Mária a gyermekkel jelenet. A két kompozíció egyértelműen Pál apostol Ádám-Krisztus párhuzamát idézi meg (1Kor 15, 44-49). Fönt látjuk a földből megalkotott, élő lénygé lett első Ádámot és a belőle megformált Évát, lent pedig a mennyből való, éltető Lélekke lett második Ádámot, aki Máriától, az új Évától született: fönt a teremtést, alatta az újjáteremtést.

Éva és Ádám az isteni lehelet, a *pnoé*, valamint Isten Lelkének, a *pneumának* befogadói. Erre utal a Szentlelket közvetítő kézrátétel, valamint az alakok kicsinysége és mezítelensége, ami spirituális tisztaságuk jelzése. Isten lehelete teszi az embert élő lénygé, Isten Lelke és a keresztség vize által születik újjá az egyházban, és Isten Lelke támasztja fel az utolsó napon. Ezzel szoros összefüggésben a jelenet a korabeli exegetikai módszerekhez hasonlóan három szinten értelmezhető: történeti, misztikus és morális jelentésben.¹²⁹ Közvetlen, úgymond „szószerinti” vagy „történeti” jelentésben az első emberpár megalkotását látjuk. A trónon a teremtő Krisztus ül, ő az a képmás, akinek hasonlatosságára Isten az embert megalkotta.¹³⁰ Különös lenne, ha a „segédkező” figurák az ember teremtésében segítő angyalokat reprezentálnák, mivel ezt a philóni értelmezést a keresztény írásmagyarázók tudatosan nem követték.¹³¹ Inkább úgy tűnik, jelenlétük a történetin túlmutató jelentésekre hívja fel a figyelmet. Misztikus, vagyis az egyházra vonatkozó értelemben a jelenet a keresztségi újjászületés eseményeit idézi fel. Ekkor a katedrán a püspök ül *in persona Christi*, a csoport további tagjai pedig a megkereszteltek és a beavatás során segédkező személyek: a diakónusok és pártfogók (*sponsores*). Morális, vagyis az egyes emberre vonatkozó értelmezésben a test

¹²⁹ Blond (2011, 106-223) az egyház korai katekiziseinek és a korakeresztény ikonográfiai üzenetek szoros kapcsolatára mutat rá, és esettanulmányként a dogmatikus szarkofágot elemezve megkülönböztet dogmatikus, morális és szentségi értelmezéseket. Ez modern szempontrendszer visszavetítése.

¹³⁰ Erről ld. lentebb a patrisztikus magyarázatokat.

¹³¹ Philón *Opif.* 75.

eljövendő feltámadását és az utolsó ítéletet látjuk: a bírói széken az ítélkező Krisztus ül, mellette pedig angyalai állnak, előttük az örök életre feltámadó emberek.

A szarkofág alsó frízén a megtérő pogány népeket jelképező mágusok az égből való Ádám, Jézus Krisztus előtt hódolnak. Az első mágus mintegy magyarázva mutat a három csillagra, társai felfelé néznek, a csillagokra, s egyúttal a felső jelenetre, a kezdetre tekintenek. Ahogyan a főnti képen tanú áll a trón mögött, úgy az alsó jeleneten is tanút, mégpedig szemtanút ábrázolnak. A tanúk az események megfigyelői, nem tevékeny részesei, fontos és figyelmes kívülállók. Fent a trónon ülő alak, Éva és az Évát ajánló férfi között látunk együttműködést, a tanú ebben nem vesz részt. Lent a mágusok, Jézus és Mária részvételével zajlanak a történetek, s a trón mögötti férfi a képi ábrázoláson éppúgy a háttérben marad, mint az evangéliumok elbeszélésében József. A felső tanú, mint megállapítottuk, egy apostol, mégpedig feltételezhetően Szent Pál, hiszen ő az, aki a kezdetről, az első emberpár teremtéséről ad Krisztusra és az egyházra vonatkozó tanítást. Alatta az új kezdet szemtanúja, Szent József áll a trónszék mögött.

A felső frízen az összetett értelmű teremtésjelenet után a bukott emberpárt látjuk. Engedtek a fán tekergőző kígyó csábításának, kiűzetek a paradicsomból és arcuk verejtékével keresik kenyerüket. A jelenet beállítása nem a megszokott. Középen, ahol rendszerint a jó és rossz tudásának fája áll, az Urat látjuk amint a szemérmüket szégyenlősen eltakaró emberpárról gondoskodik. Tápláló gabonaköteget ad át Ádámnak és bárányt Évának, amelynek gyapjából az asszony ruhát szőhet. Isten gondviselése nagyobb hangsúlyt kap a képen, mint a bűnbeesés tragédiája.¹³² Az első emberpár ugyan elfordult a Teremtőtől, s így elhagyta teremtésben kapott helyét, Isten azonban továbbra is gondoskodik róluk, gondviselése kiterjed utódaikra, az egész emberiségre és minden egyes emberre. Az eucharisziát még homályosan idéző gabonaköteg és a krisztusi áldozatot is jelképező bárány már utal az ember újjáalkotásának módjára, ami a további jelenetek fő témája lesz. A felső frízen ezt jeleníti meg az eucharisztikus értelmű bor- és kenyércsoda, valamint Lázár feltámasztása, amely egyszerre emlékeztet Krisztus feltámadására, a keresztségi újjászületésre, valamint a végső, testi feltámadásra.

A szarkofágon szembeszökő Dániel középponti helyzete. A clipeus alatt áll, szabályosan két részre osztva az alsó frízt. A tisztaszívű és igazságos Dániel, aki ártatlanul szenved, akit halálra adnak és oroszlánbarlangba vetnek, de megmenekül, és az igaz Isten tiszteletére bírja a pogányokat, egyszerre előképe a meghaló és feltámadó Krisztusnak, valamint jelképe a szentségi és fizikai módon is meghaló és feltámadó kereszténynek.¹³³ Krisztus szenvedésének és feltámadásának szentségi vonatkozását kiemeli Habakuk alakja, aki felajánlja az eucharisziára utaló kenyeret a szinte feltámadt Krisztusként megjelenő Dánielnek. Habakuk a papi méltóságot kézrátétellel nyeri el a Dániel balján álló alaktól, aki a történet szerint angyal, az egyházi rendben pedig a püspök. A Dániel jobbán álló szakállas férfi kiléte bizonytalan. Lehetséges, hogy ő az az angyal, aki bezárta az oroszlánok száját?¹³⁴ Ha így van, szintén jelképezheti a püspököt.

¹³² Erről ld. lentebb, a 8. fejezetben Irenaeus teológiáját.

¹³³ Vö. Dulaey, Martin. „Daniel dans la fosse aux lions dans l'enseignement de l'Église primitive.” *Revue des Sciences Religieuses* 72 (1998), 38-50.

¹³⁴ Ld. Lucien De Bruyne utolsó előadását, amelyet Eugenio Russo jegyzett le és publikált: „Il sarcofago 104 "dogmatico" del Museo Pio Cristiano Vaticano: Dall'ultima lezione di Mons. Lucien De Bruyne.” *Rivista di Archeologia Cristiana* 54 (1978), 159-164, különösen 162.

A Péter-ciklus három jelenete egységet alkot a szarkofág alsó szalagján. Tipikus ábrázolás a gondterhelt figyelem gesztusával megjelenő Péter, kezében bottal, lábánál a kakassal, amint a három ujját fölemelő Jézus mellett áll. A jelenetet általában a hármass megtagadás megjövendölésének szokták értelmezni, holott az egyszerre jelezheti a megtagadást és a megvallást. A kakas nem Péter bukásának, hanem föleszmélésének, bűnbánatának, megtérésének jelképe.¹³⁵ Kakas jelzi a sötétség eloszlását, a napkeltét, Krisztus feltámadását, az ógyház húsvéti keresztelésének kezdetét.¹³⁶ Krisztus nem egyszerűen jövendöl Péternek, hanem kérdést tesz fel neki. A három ujj tehát nem csupán a letartóztatott Jézust háromszor megtagadó Péterre utal, hanem a feltámadott Jézus három kérdésére is: „Péter, szeretsz engem?” (Jn 21,15-17) A szorosán kateketikus értelmű jelenet a keresztelési hármass hitvallást is felidézi.

A tévesen „Péter letartóztatásának” mondott jelenetnek ötvennégy előfordulását ismerjük 4. századi ókeresztény szarkofágokon.¹³⁷ Szorosan kapcsolódik hozzá az a jelenet, amikor Péter új Mózesként vizet fakaszt egy sziklából, és az őt imént még „letartóztató” katonák a sziklából gazdagon forrásozó vizet isszák. A képeket nem az *Apostolok cselekedeteinek* elbeszélése (5,17-21) ihlette. A Szentírás nem tud Péter vízfakasztásáról, a csodát megörökítő, általunk ismert apokrif szövegek pedig legalább egy évszázaddal későbbiek a szarkofág-faragványoknál.¹³⁸ A katakombákban a vízfakasztás ábrázolása nem gyakori, a 4. századból fennmaradt szarkofágokon azonban legalább harminckét esetben megjelenik, a 6. századra pedig megritkul az előfordulása.¹³⁹

Péter ún. „letartóztatásának” ókeresztény ábrázolásai valójában a keresztségi felkészítést szimbolikusan ábrázoló képek.¹⁴⁰ Pétert nem letartóztatják a katonák, hanem kísérik. A 6. században, amikor már elfelejtik a képciklus eredeti jelentését, megszületik az a két mű, amely elmeséli, hogy miután Péter római börtönének őreit, Processust és Martinianust tanításával megnyerte Krisztusnak, „könyörgésekkel és a csodálatraméltó kereszt jelével” forrásvizet fakasztott a sziklából, és a Szentháromság nevében” megkeresztelte őket.¹⁴¹ A 4. századi szarkofágokon a botot és tekercest tartó Péter az Egyházat, pontosabban az Egyházat reprezentáló püspököt jelképezi, aki tanításával felkészíti a katekumeneket a keresztségre. A katonák a római hatalom és egyben a megtérő pogányok jelképei. Nem letartóztatják, hanem gyengéden megfogják Péter köntösét, aki pásztorbotjával vezeti őket (vö. Zsolt 22), és menetük felidézi a bazilikából a keresztlőkápolnába vonuló katekumenek vonulását.¹⁴² Ennek megfelelően a vatikáni szarkofág három Péter-jelenete a keresztségi hitvallást, a szentségre való előkészítést és magát a keresztséget ábrázolja, az arles-i szarkofág három Péter-jelenete pedig

¹³⁵ Uo.

¹³⁶ Hippolytos, *Traditio apostolica* 21. Dulaey, Martine. „La scène dite de l’arrestation de Pierre: Nouvelle proposition de lecture.” *Rivista de Archeologia Cristiana*. 84 (2008): 299-346, különösen 345-346.

¹³⁷ Dulaey 2008, 304-305.

¹³⁸ *Martyrium Beati Petri Apostoli a Lino Apostolum conscriptum; Passio Processi et Martiani*. Kiadása Saloniuss, A.H. (ed.). *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum* I.6. Helsingforsiae 1926.

¹³⁹ Ld. Cartlidge, David. *Art and the Christian Apocrypha*. Routledge: London-New York, 2001, 163. és a vonatkozó jegyzetek.

¹⁴⁰ Ezt Martine Dulaey mutatta ki meggyőzően fent hivatkozott (2008), igen alapos, úttörő jelentőségű tanulmányában, amely sajnos visszhangtalan maradt a szakirodalomban.

¹⁴¹ *Martyrium Beati Petri Apostoli* 5. Saloniuss (ed.) 28.

¹⁴² Dulaey 2008, 345: „L’image qu’on a longtemps considérée comme une arrestation de Pierre signifie en réalité l’accompagnement ecclésial de la démarche baptismale, que les rites exprimaient à leur manière.”

a hitvallást (felső fríz jobboldal, utolsó jelenet), a püspöki katekézist (alsó fríz jobboldal, utolsó jelenet), és a keresztséget (ugyanott az utolsó előtti jelenet) jelképezi.

Teológia szövegekben

Mélyebb belátásokhoz jutunk, ha a vatikáni szarkofág ikonográfiai programját az első emberpár teremtését kommentáló patrisztikus magyarázatok fényében vizsgáljuk. Az egyházatyák szerint Ádám teremtésekor prófétai erőt is kapott, Isten ereje és lehelete által jövődölt feleségéről, akit az élők anyjának nevezett (vö. Ter 3,20).¹⁴³ Megjövődölt, hogy „a férfi elhagyja apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és a kettő egy test lesz” (Ter 2,24). Ádám próféciai beteljesültek Krisztusban és az Egyházban, és nap mint nap beteljesednek az egyes házasságokban.¹⁴⁴ Nem csupán az profetikus, amit Ádám a feleségéről mondott, hanem az is, ahogyan a Teremtés könyvének elbeszélése szerint Éva, az „élők anyja”, Ádamból létrejött. A prófétai szavakat és előképi tetteket az atyák szorososan összekapcsolják, magyarázataik alapja és kiindulópontja pedig minden esetben Pál apostol Ádám és Krisztus között vont párhuzama (1Kor 15,45-48; Róm 5,14), valamint az Efezusi levél megjegyzése a Ter 2,24 kapcsán: „Nagy titok ez, én pedig ezt Krisztusról és az egyházzal mondom.” (Ef 5,32).

Ha Ádám Krisztus előképe (Róm 5,14), akkor Ádám elalvása Krisztus szenvedésének,¹⁴⁵ illetve halálának,¹⁴⁶ Éva létrejötte pedig az Egyház születésének előképe. Ahogyan Éva az alvó Ádám oldalából lett, úgy az Egyház a halott Jézus dardával megsebzett oldalából kiömlő vízből és vérből született: „az egyik katona lándzsával megnyitotta oldalát, amelyből azonnal vér és víz jött ki” (Jn 19,34).¹⁴⁷ A víz a keresztség vize, a vér pedig a vértanúk vére¹⁴⁸ vagy az eucharisztia,¹⁴⁹ hiszen a keresztség vízből és a vértanúk véréből megszületik, az eucharisztia által pedig élővé lesz az egyház.¹⁵⁰ Az egyház a szentségekre „épül fel”, ahogyan, az asszony is „felépült” – és nem egyszerűen „megformáltatott” – Ádám oldalbordájából.¹⁵¹ Egyháza, azaz

¹⁴³ Alexandriai Kelemen *Strom.* 1.21.135. Órigenés is utal Ádám prófétai képességére, *Princ.* 1.3.6. Jeromos *ComEph.* 3.5-ben minden bizonnyal Órigenés nyomán nevezi prófétának Ádámot.

¹⁴⁴ Antiókhiai Theophilus *Autol.* 2.28

¹⁴⁵ Ambrus *In Lc.* 2.86-87 SC 45, 112-113; Ágoston *Gen. man.* 2.24.37

¹⁴⁶ Tertullianus *An.* 43.10 (CC 2, 847): „Ha Ádám Krisztus előképe volt, akkor, Ádám elalvása Krisztus halála volt, aki a halálban elalszik, hogy így megsebzett oldalából megformáltasson az élők valódi anyja, az egyház.” Ld. még Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1.3; Ágoston *Civ. Dei* 22.17; *Tract. in Ioan.* 9.10.

¹⁴⁷ Ps-Cyprianus *De montibus Sina et Sion* 9.; Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1.3. SC 19b, 78.; Ágoston *Gen. man.* 2.24.37; *Tract. in Ioan.* 9.10; 14.8, *En. Ps.* 56.11; 40.11.; 127.11, *Civ. Dei* 22.17. C. Faustum 12.8; Efrém, *Himnusz az Egyházzal és a Szüzességről* 27.3; Quodvultdeus *De Symbolo* 1.6.10.11. Ld. Ouellet, Marc. *Isteni hasonlóság: A család szentháromságos antropológiája felé.* Szent István Társulat, Bp. 2016, 197-202; Dulaey, Martine (ed). *Sur la Genese contra la manichéens*, Brepols, 2004, 554-555.; Waszink, J.H. (ed.) *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima.* Brill, 2010, 469-470.

¹⁴⁸ Elvirai Gergely *Tractatus Origenis* 15.165.13; Rufinus *Exp. Symboli* 23;

¹⁴⁹ Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1.3; Ágoston *Civ. Dei* 22.17; *Tract. in Ioan.* 9.10;

¹⁵⁰ Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1.3

¹⁵¹ *Civ. Dei* 22.17: „Mert, hogy az emberi nem kezdetén az alvó férfi oldalából kivett csontból jöjjön létre az asszony (Ter 2,21), az ily módon végbement történéssel már akkoriban Krisztust és az Egyházat kellett megjövődölni. A férfi álma Krisztus halála volt, aki midőn már élettelenül függött a kereszten, oldalát dardával megsebzették, és onnan vér és víz folyt (Jn 19,34), amelyekről tudjuk, hogy az Egyházat felépítő szentségek. A Szentírás ugyanis ezt az ígét használja, mert nem azt olvassuk ott, hogy „megalkotta” vagy „kialakította”, hanem: *Asszonnyá építette.* (Ter 2,22) Az Apostol is ezért beszél Krisztus testének épületéről, ami az Egyház. A nő tehát éppúgy Isten teremtménye, mint a férfi, de férfiból való létrejötte az egységre figyelmeztet, létrejöttének módja

felesége kedvéért Krisztus, a megtestesült Ige, elhagyta az Atyát és azt az állapotát, amikor még Isten alakjában volt (Fil 2,6), de elhagyta anyját is, a mennyei Jeruzsálemet, ahonnan az Ige alászállt. Más értelmezés szerint a zsinagógát hagyta el, mert Jézus rendszeresen megszegte a zsinagógai előírásokat.¹⁵²

Páratlan tömörséggel foglalja össze ezeket a gondolatokat Hilarius: „Az Ige hústestté lett (Jn 1,14), az Egyház pedig Krisztus tagjává, mert oldalából megszületett a víz által és élővé lett a vér által. Azért tehát, hogy a szentség révén megmaradjon közöttünk a hústest, amelyben a minden időt megelőzően fennálló Ige, vagyis Isten Fia megszületett, teljes bizonyossággal megtanította, hogy Ádám és Éva az Ő és az Egyház előképe, és azt jelzi, hogy halála, azaz elalvása után hústestének közössége révén az Egyházat megszentelte.”¹⁵³

Krisztus megtestesült, szenvedett és meghalt, hogy megszülessék az egyház; feltámadt és felment a mennybe, de a szentségek révén továbbra is felbonthatatlan egységben marad testével, feleségével, az egyházzal. Éva testének megalkotása egy további titkot is magában rejt, mégpedig a test feltámadásának misztériumát, amelyről Ezékiel próféta is jövendölt. „Az asszony teremtésekor már nem sarat vesz Isten, nem is a földet formálja meg, és nem élettelen anyag lesz Isten lehelése által élő lélekké, hanem hús nő a csonthoz, a hústest kialakulása után lesz teljessé a test, és a kész testhez járul a szellem ereje. Ez a feltámadás sorrendje, amiről Isten Ezékiel által beszélt, amikor erejének hatalmáról adott tanítást mindabban, aminek végbe kellett mennie. Ott ugyanis minden összetalálkozik: ott van a hús, odaszáll a lélek, műveiből semmit nem veszít el Isten, akinek a test meglevenítéséhez rendelkezésére állt mindaz, ami korábban nem létezett (Ez 37,4-11).”¹⁵⁴

Az egyházatyák szerint a férj és feleség sajátos közösségében megnyilvánuló „hatalmas misztérium” magában foglalja az ember teremtésének misztériumát, az Ige megtestesülésének misztériumát, Jézus életének, halálának, feltámadásának és mennybemenetelének misztériumát, az egyház létrejöttének és szentségeinek misztériumát, valamint a test feltámadásának misztériumát. Érthető Quodvultdeus püspök csodálkozó felkiáltása: „Mily hatalmas a Völegény és a Menyasszony misztériuma! Emberi szavak nem képesek kifejezni. A Menyasszony a Völegényből született. Amint megszületett, máris egyesült vele. Abban a pillanatban, amikor jegyese meghal, a menyasszony egybekél vele. Amint a Völegény Menyasszonyához csatlakozik, elválik a halandóktól. Amint fölment az egek fölé, a Menyasszony az egész földön termékeny lett.”¹⁵⁵

Az egyház Krisztus termékeny menyasszonya, mert tagjai a keresztség és az eucharisztia ereje által megtisztulnak, újjászületnek és egyesülnek Istennel.¹⁵⁶ Egy figyelemre méltó megjegyzés szerint, amelyet Methodiosnál és Ambrusnál is megtalálunk, az alvó Ádám oldalából kiemelt „oldalborda” (*pleura, costa*) a Krisztusból kiáradó, a szentségeknek és általuk a világnak életet

pedig, mint említettem, Krisztusnak és az Egyháznak az előképe. Aki mindkét nemnek megalapítója, mindkettőnek helyreállítója is.”

¹⁵² Az előbbihez ld. Órigenés *ComMatth.* 14.17 *HomJer.* 10.7, 410.; Jeromos *ComEph.* 3.5, az utóbbihoz Ágoston *Gen. man.* 2.24.37.

¹⁵³ Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1.3.

¹⁵⁴ Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1.5.

¹⁵⁵ Quodvultdeus *De Symbolo* 1.6.10.11:

¹⁵⁶ Ágoston a kánai csodát magyarázó egyik beszédében mondja: „Mi már mindenütt Krisztust kereshetjük, és minden vizeskorsóból bort ihatunk. Elalszik Ádám, hogy létrejöjjön Éva: meghal Krisztus, hogy létrejöjjön az Egyház. Az alvó Ádám oldalából létrejön számára Éva: a halott Krisztus oldalát lándzsa sebzi, hogy kiáradjanak a szentségek, amelyekből megformálódik számára az Egyház.” *Tract. in Ioan.* 9.10.

adó isteni erőt, vagyis a Szentlelket jelképezi. „Teljességgel helyes az az állítás, hogy a Bölcsesség „csontja és húsa” a tudás és az erény, az „oldalborda” pedig az „igazság Lelke”, a Vigasztaló.” „Mert ez nem testi, hanem szellemi oldalborda, a Szellem pedig nem osztható, hanem éppenséggel „ő oszt kinek-kinek tetszése szerint” (1Kor 12,11).”¹⁵⁷ Mivel ugyanez a „borda” jelképezi Ádám és Éva tökéletes egységét is, azt mondhatjuk, hogy a férj és feleség közösségének legmélyén valójában a Szentlélek van jelen, sőt, hogy legbensőbb közösségük és egységük maga a Szentlélek. A Krisztust és az ő oldalából megszülető egyházat ugyanaz a Szentlélek teszi egy testté, mint a férfit és a belőle megszülető asszonyt.

Férfi és nő az üdvösség történetében

Korábban, Euripidés sokrétű drámájában, az *Alkéstis*ben, a hitvesi szeretet jelenségét vizsgálva láttuk amint a férj arra kérte önfeláldozó feleségét, készítsen számukra közös otthont a túlvilágon, hogy egymás oldalán (*pleura*, 366-7) nyugodhassanak.¹⁵⁸ „De várj reám ott lent, s fogadj, ha meghalok, készítsd lakásunk, melyben együtt ott lakunk. S én meghagyom, hogy egy cédrus legyen lakunk, s hogy ott oldalam majd oldalad mellett legyen: mert a halálban sem kívánok nélküled maradni, én egyetlen hívem, hitvesem. (364-8)” A *pleura* itt férj és feleség örök, halálon túli egységének jelképe. Alkéstis elhagyta földi otthonát, hogy a túlvilágon házat készítsen férje és önmaga számára (vö. *Alkéstis* 364), mert, ahogyan Platón fogalmaz (*Lakoma* 179c), férje iránti szerelme minden más szeretetet felülmúlt. A Teremtés könyvének görög szövegében is a *pleura* jelképezi férfi és nő szoros összetartozását: „Álmod bocsátott Isten Ádámra, és elaltatta. Kiemelt egyet az oldalából (*mian tón pleurón autou*) és hússal betöltötte a helyét. És asszonnyá építette az Úr, az Isten az oldalt (*pleura*), amit kiemelt Ádamból, és odavezette őt Ádámhoz” (Ter 2,21-22). A bibliai elbeszélés szerint az asszony nem otthont, nem házat készít, hanem ő maga a férfi oldalából felépült ház, ő maga a termékeny otthon. Ő az, akiért a férfi elhagyja apját és anyját, hogy egy testté válhasson vele (Ter 2,24). Amikor Pál apostol a Teremtés könyvének e versét Krisztusra és az Egyházra értelmezte (Ef 5,31-32), és amikor János evangéliuma Ádám alvására és Éva megszületésére utalva beszélt el Krisztus halálát (Jn 19,34), új távlatok nyíltak meg a házasságról való gondolkodás számára.

Az egyház kezdettől úgy tekint az ember teremtésének bibliai leírására, mint ami prófécia és előkép. Isten eleve tudja, mi történik majd az emberrel, akit megalkot, tudja, miként fordul el a teremtmény Teremtőjétől, és azt is tudja, hogyan hívja vissza a bukott emberi természetet az isteni természettel való egységre. Ádám megalkotásakor Isten a majdan megtestesülő Krisztusra tekint, Éva megalkotásakor a majd létrejövő Egyházra. A Teremtés könyvében a szavaival teremtő és kezeivel munkálkodó Isten közötti különbség az egyházatyák értelmezésében a teremtés és az újjáteremtés megkülönböztetésévé lesz. Isten megalkotja a férfi és női testet, és a férfi és a női test által alkotja majd újjá az embert: Jézus férfinak született egy asszonytól.¹⁵⁹ Az újjáteremtés mikéntje már „bele van írva” az ember megalkotásának módjába,

¹⁵⁷ Ambrosius *In Lc.* 2.86. Olymposi Methodios, *Symposium* 3.8.72 SC 95 (1963), 108.

¹⁵⁸ Vö. fentebb 1. fejezet.

¹⁵⁹ Ágoston *Fid. symb.* 4.9: „A gondviselés mindkét nemet kitüntette, úgy a férfit, mint a nőt, s megmutatta, hogy Istennek nem csupán arra van gondja, akit fölvet, hanem arra is, aki által fölvette, mert férfit hordozott és asszonytól született.” Ágoston *Ag. christ.* 22.24: „Urunk Jézus Krisztus pedig, aki eljött az emberekhez, akiket meg kellett szabadítani, és akik között mind a férfiak, mind az asszonyok üdvösségre jutnak, nem rettent vissza sem a férfitől, sem az asszonytól, mivel férfit öltött fel, és asszonytól született. Ehhez járul még az a hatalmas misztérium, hogy mert asszony okozta halálunkat, asszony által született meg Életünk, hogy legyőzve, mind az

a teremtéstörténet szövege a férfi és nő kapcsolatát eleve önmagán túlmutatónak írja le. A férfi és nő teremtésben kapott, eredendő egysége ezért nem egyszerűen utal a misztériumra, hanem maga a férfi–nő kapcsolat a misztérium. Úgy jele Krisztus és az Egyház kapcsolatának, hogy a jelzett magában foglalja a jelölőt, hiszen Krisztust és az Egyházat éppen úgy a Szentlélek fűzi szoros egységbe, mint az egy testté lett hitveseket.

A házaspárok vatikáni és arles-i szarkofágjai arról az erős meggyőződésről tanúskodnak, hogy az elhunytak az egyház szentségi közösségében éltek életüket, újjászülettek a keresztségben, részesedtek az eucharishtiában, és így a halál már nem uralkodik rajtuk, örök életük van. Ezt a jelentést erősíti a Péter-ciklus, a csodálatos gyógyítások, az eucharisztikus borcsoda és kenyérszaporítás – mindazon jelenetek, amelyek egykor megjelentek a keresztségi felkészítés olvasmányjaiban és prédikációiban. A teremtésjelenet és annak párhuzama, az *adoratio magorum* mindezt egészen személyessé teszi a házaspár síremlékén.

Mindazonáltal a Krisztusban és az egyházban beteljesedő „nagy misztériumot” az egyházatyák rendszerint elvontan értelmezték, nem az egyes házasságokra vonatkoztatva, hanem általában a házasságra, amelynek eszménye Krisztus és az Egyház egysége. Ágoston megjegyzése jól példázza ezt: „Nagy szentség ez, mondja az Apostol, Krisztusban és az Egyházban. Ami tehát Krisztusban és az Egyházban nagy (*magnum*), az az egyes férfiakban és asszonyokban egészen kicsike (*minimum*), mindazonáltal a szétválaszthatatlan kötelék szentsége.”¹⁶⁰ Ágoston nem zavartatta magát attól a tényről, hogy Pál apostol a férfi és nő egységét, a házasságot mondja nagy misztériumnak, és erről viszi át a fogalmat Krisztus és az Egyház kapcsolatára. Mint az egyházatyák általában, úgy Ágoston is alacsonyabb rangú életállapotnak tekintette a házasságot a szüzességnél, s ezzel a széles körben elterjedt vélekedéssel nem volt tanácsos szembeszállni. Jóllehet mindez nem kedvezett a házasságteológia kibontakozásának, ugyanezek az egyházatyák Pál apostol Ádám–Krisztus, Éva–Egyház tipológiája nyomán mégiscsak megfogalmazták egy lehetséges házasságteológia számos lényegi elemét. A házaspároknak készült arles-i és vatikáni szarkofágok képsorai ezt az elvont és átspiritualizált házasságteológiát mintegy levetítették az adott pár saját házasságára és személyes kapcsolatára, Ágoston szavaival élve: a „nagy misztériumot” a „kicsike misztériumra”. Összetartozásukat, életközösségüket, hitvesi szerelmüket, különleges házastársi egységüket a teremtés és újjáteremtés misztériumainak összefüggésében értelmezték.

Az ókeresztény vizuális művészet is használ szimbólumokat, de alapvetően tipologikus jellegű, ugyanazt az előkép-beteljesülés gondolatot fogalmazza meg, mint az ókeresztény exegézis. Ezért nem közvetlenül érzéki, nem az esztétikai szépség megteremtése a célja, hanem az előkép és a beteljesülés közötti kapcsolat értelmi megragadására készített. A mégoly művészien faragott ókeresztény szarkofágok sem vehetik fel a versenyt a pogány szarkofágművészet kortárs remekeivel, amelyeken szimbólumokat, mitológiai jeleneteket látunk, általános erkölcsi tanításokat hirdetve a földi élet mulandóságáról és a túlvilági élet reményéről vagy reménytelenségéről. A keresztény házaspárok imént vizsgált síremlékeinek faragványai nem moralizálnak, de nem is szentháromságtani vagy krisztológiai dogmákat illusztrálnak. A megrendelő házaspárok nem általában az emberről, annak bukásáról, helyreállításáról fogalmaztak meg üzenetet, hanem saját magukról mondták ki a képek nyelvén azt, hogy Isten őket férfinak és nőnek alkotta meg saját képmására, és ezért legbensőbb közösségük egyszerre

asszonyi, mind a férfiúi természet révén megkínóztassék az ördög, mivel e két természet megrontásában lelte örömet.”

¹⁶⁰ *Nupt. et conc.* 1.21.23.

természetes és természetfeletti. A szarkofágban nyugvó házaspár férjként és feleségként kapcsolódott be az üdvösség történetébe, született újjá az egyházban, és férfiként és nőként remélte testének feltámadását az örök életre.

Függelék

Hilarius Ádám alvásáról és Éva megalkotásáról

2. Ádám már a nevével is előre jelzi az Úr születését. A héber Ádám ugyanis, ami görögül „gé pürrha”, latinul azt jelenti: „terra flammea”, azaz „tűzes föld”, márpedig a Szentírás rendszerint földnek nevezi az emberi testet alkotó húst. Ez a hús az Úrban, aki a Lélek által a Szűztől született, új, természetétől idegen alakra változott, és hozzáalakult a szellemi dicsőséghez (Fil 3,21), amint az Apostol mondja: „A második ember az égből van, és égi Ádám” (1Kor 15,47), mivel a földi Ádám „az Eljövendőnek képmása” (Róm 5,14). Egy ilyen tekintélynek köszönhetően tehát biztosak vagyunk abban, hogy Ádámnak már a neve is egyfajta utalás arra, aki eljövendő.

3. A folytatás szerint Ádám elalszik, és az oldalából és csontjából megszületik Éva. Miután pedig felébred, prófécia következik: „Ez most csont a csontomból és hús a húsemból, asszonynak fogják hívni, mert a férfiből vétetett, és a kettő egy hústest lesz” (Ter 2,23). A vers nem okoz nehézséget, hiszen az Apostol ezt a próféciát felidézve mondja: „Nagy misztérium ez, én pedig Krisztusra és az Egyházra értem” (Ef 5,32).

Azt olvassuk azonban, hogy Ádamból csupán csont vétetett ki. Mit jelent hát, hogy „hús a húsemból”? Ez a részlet is alátámaszthatja a szóban forgó történesek hitelességét, hiszen a csont, amelyet a mindenható Isten Ádám oldalából az asszony testévé alakítva húsba öltöztetett, húsból vétetett, és úgy lett testté, hogy ismét beburkolta a hús. Igaz tehát, hogy amint „csont a csontból”, úgy „hús a húsból”. Mindamellet az Úr, amikor a zsidók a válással kapcsolatban próbára tették, megmutatta az evangéliumban, hogy milyen értelemben mondta – inkább ő maga, mint Ádám –: „nem olvastátok, hogy aki kezdettől fogva teremtett, férfinek és nőnek alkotta őket, és azt mondta: «ezért az ember elhagyja apját és anyját, és a kettő egy hústestté lesz»? (Mt 19,4) A „hús a húsemból” ugyanis pontosan ezzel a mondattal folytatódik. Prófécia követi tehát azt, ami Ádámmal megtörtént. Amikor az Úr, aki férfinek és nőnek alkotta őket, azt mondta, hogy az csont az ő csontjából és hús a húsból, akkor Ádám által elmondta azt, ami Ádamban valóban megtörtént. Nem kérdőjelezte meg az események valódiságát, de megmutatta, hogy ami a másikkal történt, az tőle származó előkép. Az Ige ugyanis hústestté lett (Jn 1,14), az Egyház pedig Krisztus tagjává, mert oldalából megszületett a víz által és élővé lett a vér által. Azért tehát, hogy a szentség révén megmaradjon közöttünk a hústest, amelyben a minden időt megelőzően fennálló Ige, vagyis Isten Fia, megszületett, teljes bizonyossággal megtanította, hogy Ádám és Éva az Ő és az Egyház előképe, és azt jelzi, hogy halála, azaz elalvása után hústestének közössége révén az Egyházat megszentelte. Az Apostol által is ugyanezt mondja: „Mert nem Ádám vétkezett előbb, hanem az asszony szegte meg a törvényt vétkezésével, gyermekek szülése által fog üdvözülni, ha a hitben megmarad” (1Tim 2,14-15). Az Egyházat ugyanis vámosok, bűnösök és pogányok alkotják, s miközben csakis a második, égi Ádám nem követ el bűnt, ő maga bűnös, ámde a hitben megmaradó gyermekek szülése által üdvözül.

Ezt a kijelentést egyébként nem érthetjük úgy, hogy az asszony nem nyer megváltást az Úr által a bűnétől, és fölöslegesen keresztkedik meg, mert inkább a szülés által kellene megszabadulnia. Sőt, önmagában az utódok szülése által sem lesz biztonságban, mert csak

akkor üdvözül, ha szülöttei hűségesen kitartanak. Nem tudom ugyanis, igazságos lenne-e más bűne vagy érdeme miatt vádlottnak vagy ártatlannak lenni.

4. A szellemieket biztosan összevetve a szellemiekkel (1Kor 2,13), úgy értjük az Apostol igehirdetését, hogy az Ádámban és Évában végbement nagy misztérium eseményei elsősorban Krisztusra és az Egyházra vonatkoznak. Azt kell gondolnunk, hogy mindezt úgy mondta szellemi értelemben, hogy erre a tanításra is vonatkozik az, amire szavainak közvetlen címzettjeit figyelmeztette. Amikor ugyanis a korintusiaknak írt első levelében Isten sokszoros irgalmát hirdeti a hitetlenek hívő házastársak általi megszentelésében, tanítást ad egy, a hívő gyermekek szülése általi másfajta megszentelődésről is. Mert amint a hívő házastárssal való életközösség hasznára van a nem hívő házastársnak, úgy a hívő utódok létrehozása is használ a hitetleneknek.

5. Ádám elalvásában és Éva testének megalkotásában észre kell venni a Krisztusban és az Egyházban elrejtett misztérium szentségét is. Az ugyanis magában foglalja a testi feltámadás hitét és értelmét. Az asszony teremtetésekor már nem sarat vesz Isten, nem is a földet formálja meg, és nem élettelen anyag lesz Isten lehelése által élő lélekké, hanem hús nő a csonthoz, a hústest kialakulása után lesz teljessé a test, és a kész testhez járul a szellem ereje. Ez a feltámadás sorrendje, amiről Isten Ezékiel által beszélt, amikor erejének hatalmáról adott tanítást mindabban, aminek végbe kellett mennie. Ott ugyanis minden összetalálkozik: ott van a hús, odaszáll a lélek, műveiből semmit nem veszít el Isten, akinek a test megelevenítéséhez rendelkezésére állt mindaz, ami korábban nem létezett (Ez 37,4-11). Ez a „századok óta Istenben elrejtett titok”, amint az Apostol mondja: „hogya a nemzetek társörökösök, tagjai az egy testnek, és együtt részesülnek az ígéletében Krisztusban” (Kol 1,26 és Ef 3,6 és 9), aki, mint szintén az Apostol mondja, képes a mi gyarló testünket hasonlóná tenni az ő dicsőséges testéhez.” (Fil 3,21).

Az égi Ádám tehát szenvedésének álmából fölébredve Egyházában ráismer saját csontjára, saját hústestére, amely immár nem sárból teremtetett, és nem lehelés által lett élővé, hanem hozzánőtt a csonthoz, testből testté lett, és amelyet az odaszálló Szellem tökéletessé tett. Akik ugyanis Krisztusban vannak, Krisztus nyomán föltámadnak (vö. 1Tessz 4,16), mert őbenne beteljesült minden hústest föltámadása, mivel a mi hústestünkben megszületett Isten Ereje által, amelyben az Atya öröktől fogva nemzi. Minthogy zsidó és görög, barbár és szkíta, szolga és szabad, férfi és nő mindnyájan egyek Krisztusban (Gal 3,28 és Kol 3,11), hiszen a hús felismeri, hogy húsból van, s mert az egyház Krisztus teste, és mert Ádám és Éva misztériuma Krisztusra és az Egyházra vonatkozó prófécia: Ádámban és Évában már a világ kezdetén teljesült az, amit az idők végére Krisztus az Egyháznak előkészít.

Szent Ambrus Ádám alvásáról és Éva megalkotásáról

85. Nem véletlen, hogy Mózes úgy mutatja be Istent, mint aki mintegy testi kezeivel munkálkodik Ádám és Éva körül. Isten megparancsolta, hogy jöjjön létre a világ, és az létrejött, és a Szentírás jelzi, hogy egyetlen szóra befejeződött a világ megalkotása. Elérkezik az emberhez, ahol a próféta valamiképpen a munkálkodó Isten kezét igyekezett megmutatni neked. 86. Nem tudom, mi többet kellene ezen értenem annál, mint amit Isten már elvégzett műveiről olvasok. Tanácstalanságomban megsegített az Apostol, és amit nem tudtam hova tenni: „csont az én csontomból, hús az én húsemból, és asszonynak fogják nevezni, mert a

férfiből vétetett”, azt az isteni Lélek által fölfedte, mondván: „Nagy misztérium ez.” Miféle misztérium? „Az, hogy a kettő egy test lesz, és hogy a férfi elhagyja apját és anyját, és feleségéhez kapcsolódik, tovább, hogy „testének tagjai vagyunk, az ő húsból és az ő csontjából.” (Ef 5,31-32). Ki az a férfi, akiért az asszony elhagyja szüleit? Elhagyja szüleit az egyház, amely a pogány népekből gyűlt egybe, akinek prófétai módon azt mondják: felejtsd el népedet és atyád házáat (Zsolt 44,11). Melyik férfiért? Talán csak nem azért, akiről János azt mondja: „utánam jön a férfi, aki előttem lett” (Jn 1,30)? Ő az, akinek az oldalából, miközben aludt, Isten kivett egy bordát, hiszen ő az, aki elaludt, elnyugodott és feltámadt, mert az Úr felkarolta (Zsolt 3,6). Mi más ez a borda, mint erő? Amikor ugyanis a katona megnyitotta az oldalát, rögtön víz és vér „ment ki”, amely kiáradt a világ életéért. A világ ezen élete Krisztus bordája, a második Ádám bordája; „az első Ádám ugyanis élő lélekke lett, az utolsó Ádám pedig éltető szellemmé” (1Kor 15,45). Az utolsó Ádám Krisztus, Krisztus bordája az egyház élete. Mi tehát az ő testének tagjai vagyunk, húsból és csontjából (Ef 5,30). És talán erről a bordáról mondta: „érezem, hogy erő ment ki belőlem” (Lk 8,46). Ez az a borda, amely „kiment” Jézusból úgy, hogy a teste nem vesztett el semmit. Mert ez nem testi, hanem szellemi borda, a Szellem pedig nem osztható, hanem éppenséggel „ő oszt kinek-kinek tetszése szerint” (1Kor 12,11). Az egyház Éva, minden élő anyja. Ha megérted, hogy mit jelent: „a holtak között keresed az élő” (Lk 24,5), akkor megérted, hogy a holtak azok, akik Krisztus nélkül vannak, akik nem részesei az életnek, azaz, nem részesednek Krisztusból, hiszen Krisztus az élet. Az élők anyja tehát az egyház, amelyet Isten „a legfőbb sarokköre, Krisztus Jézusra épített, akiben egybeilleszkedik az egész építmény, és templommá növekszik” (Ef 2,20-21).

87. „Jöjjön tehát Isten, építse fel az asszonyt, egyfelől Ádám segítőjét, másfelől Krisztusét. Nem mintha Krisztusnak segítségre lenne szüksége, hanem mert mi igyekszünk, mi vágyakozunk eljutni Krisztus kegyelmére az egyház által. Most is épül, most is formálódik, most is alakot nyer az asszony, és most is létrejön. A Szentírás azért használ új kifejezést, mert az apostolok és próféták alapjára épülünk fel (Ef 2,20). A szellemi ház most is szent papsággá emelkedik (1Pét 2,5). Jöjj, Uram, Istenem, építsd fel ezt az asszonyt, építsd fel a várost. Jöjjön a te szolgád is, hiszek ugyanis szavaidnak: „Ő épít majd várost nekem” (Iz 45,13). Íme, az asszony, mindenki anyja, íme, a szellemi ház, íme, a város, amely örökké él, mivel halált nem ismer. Ő Jeruzsálem városa, amelyet most a földön látunk, de Illésnél magasabbra ragadtatik – Illés ugyanis egy volt –, magasabbra vitetik Hénoknál, akiről nem olvassuk azt, hogy meghalt. Hénok ugyanis „elragadtatott, hogy a gonoszság ne befolyásolja a szívét” (Bölcs 4,11), őt pedig Krisztus szereti, mint aki dicsőséges, szent, szeplőtelen, ránc nélküli (Ef 5,27).”¹⁶¹

¹⁶¹ Ambrus *In Lc.* 2.85-87.

6. Biblikus alapok

A következőkben a házasság teológiájának kialakulását vizsgálom az egyházatyák munkásságában elsődlegesen a nyugati tradícióra tekintve. Az ókeresztény kor teológusainak nézetei a házasságról hosszú, olykor kegyetlenül éles viták kereszttüzében formálódtak. A szellemi összetűzésekre néhány kiemelten fontos szentírási hely eltérő értelmezései adtak okot, köztük olyan szakaszokkal, amelyek maguk is exegetikai vitákat örökítenek meg. Tanácsosnak látszik ezért röviden áttekinteni ezeket a helyeket.

A szadduceusok tagadták a holtak feltámadását, és a levirátus (sógorházasság, vö. Mtörv 25,5-6) törvényére hivatkozva megkérdezték Jézustól, hogy az asszony, aki egymás után hét férfi felesége volt, melyiknek lesz majd a felesége a feltámadáskor. Kérdésük nem a házasság természetére vonatkozott, ahogyan Jézus válasza sem. A feltámadás tanát akarták megkérdőjelezni, amelynek látszólag ellentmond a levirátus intézménye, amely a földi utódlást tekinti a házasság fő céljának. Jézus pontosan értette a kérdésben megbújó ravaszságot, és az élők Istenéről beszélt nekik. Válaszában ugyanakkor szó van a feltámadt emberek angyalokkal való egyenlőségéről (*isangelia*), amely később a házasság és a cölibátus teológiájának egyik meghatározó eleme lett: „Tévelyegtek, mert nem ismeritek az Írásokat, sem az Isten hatalmát. A feltámadottak ugyanis nem nőülnek, és férjhez sem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyben. Nem olvastátok a halottak feltámadásáról, amit Isten mondott nektek: Én vagyok Ábrahám Istene és Izsák Istene és Jákob Istene (Kiv 3,6)? Ő nem a halottak Istene, hanem az élőké” (Mt 22,23-32 vö. Mk 12,18-27; Lk 20,27-37).

Máskor a farizeusok kérdése irányítja rá a figyelmet az exegetikai feszültségre. Ők a *Deuteronomium*ra hivatkozva megengedhetőnek tartják a válást (Mtörv 24,1), Jézus viszont a *Genézis* könyvének az ember eredeti állapotával kapcsolatos elbeszélése alapján (Ter 2,21-25) felbonthatatlannak mondja a házasságot: „Mózes a ti keményszívűségeitek miatt engedte meg nektek, hogy elbocsássátok feleségeiteket. De ez kezdetben nem így volt. Mondom hát nektek: aki elbocsátja feleségét – hacsak nem parázñaság miatt –, és mást vesz el, házasságot tör” (Mt 19,8-9). Férj és feleség egységének Istentől rendelt felbonthatatlansága Márk és Lukács párhuzamos szakaszában olyan erős tanítás, hogy náluk még a Máténál olvasható fontos kitétel – „hacsak nem parázñaság miatt” (Mt 19,9 és 5,31-32) – sem jelenik meg (Mk 10,2-12; Lk 16,18).

A házasság evangéliumi és ószövetségi felfogása között jelentős eltérés van, amennyiben az evangélium az ószövetség monogám tendenciáit felerősíti, és követelményként állítja a keresztény házások elé. Ennek megfelelően a páli levelekben Ábrahám nem azért példakép, mert két felesége és két fia volt, hanem mert hitt az ígéretekben és a feltámadásban (Zsid 11,17-19), és mert a maga korában természetesnek számító életállapota előképe volt a két szövetségnek és a két népnek, Izraelnek és az Egyháznak (Gal 4,22-31).

Pál apostolnak a korintusi gyülekezet kérdéseire adott válaszai egyszerre tartják szem előtt a keresztények házasságának szigorú krisztusi normáját, és az adott élethelyzetek kapcsán jelentkező egyedi eseteket. Krisztusi parancsokat és apostoli tanácsokat ad szüzeknek, fiatal özvegyeknek, lányaikat férjhez adni kívánó családanyáknak, keresztény házaspároknak, és olyanoknak, akik maguk megkeresztelkedtek, de házastársuk nem követte őket ezen az úton. Nem a házasság teológiáját fejti ki, hanem gyakorlati kérdésekre válaszol, válaszaiból pedig jól

érzékkelhető az őskeresztény közösség feszült várakozása Krisztus közelinek vélt második eljövételére (vö. 1Kor 7,29-31; 1Tessz 4,15-17). A válás, illetve az elváltak újránházasodásának tilalma krisztusi parancs (1Kor 7,10-11), ráadásul „a közelálló szükség miatt” (1Kor 7,20), és mert „az idő rövid” (7,29), jobb, ha mindenki megmarad abban az életállapotban, amelyben a meghívást kapta (7,17-28). Szent Pál a maga részéről azt szeretné, ha mindenki önmegtartóztató lenne, mint ő maga, és a házasságok is úgy élnének, mintha nem lennének házasságok (7,29), „de kinek-kinek saját ajándéka van Istentől: az egyiknek ilyen, a másiknak meg olyan” (1Kor 7,7). A házasság tehát isteni ajándék, de megvannak a sajátos nehézségei; Istentől rendelt intézmény, de erősen kötődik a világhoz, amelynek „elmúlik a formája” (7,31). A házasság jó, de jobb, ha magában marad az ember, mert boldogabb lesz (7,38-40). Az apostol gyakorlati, és nem teológiai szempontból tartja jobbnak az egyik ajándékot, a másikat.

Az Efezusiakhoz írt levél szerzőjének világképét már nem határozza meg ennyire mélyen a várakozás Krisztus közeli visszatérésére. Férj és feleség egymás iránti szerelmét hangsúlyozza, s a házasságot a lehető legmagasabb rangra emeli, amikor mély értelmű párhuzamot von a házastársak, valamint Krisztus és az Egyház kölcsönös szeretete között. A Teremtés könyvének verse ily módon *hatalmas misztérium*: „a férfi elhagyja apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és ketten egy test lesznek. Nagy titok (*mysterion mega*) ez: én pedig Krisztusra és az egyházra értem” (Ef 5,31-32). Amint a férfi feje az asszonynak, úgy Krisztus feje az Egyháznak. És mert Krisztus, a fő szereti testét, a keresztségben megtisztult, szeplőtelen és szent Egyházat, a férfinak is úgy kell szeretnie feleségét, mint saját testét (Ef 5,23-29). A házasságban egy testté lett férfi és nő tehát önmagát, önnön testét szereti, amikor a másikat szereti. Minthogy a keresztség által tagjai az Egyháznak, Krisztus testének, egységük a szentségi közösségben teljesebbé válik, ahogyan a Teremtés könyvének jóslata mondja: ketten egy testté lesznek. Nem csupán egymásban, hanem Krisztus és az Egyház egységében (Ef 5,30-33).

Az úgynevezett „lelkipásztori levelek”, vagyis a Timóteusnak címzett két levél és a Tituszhoz írt levél, megint más szempontból világítják meg az ősegyház benső életét és házasságfelfogását. A házasság védelemre szorul a túlzott aszketikus törekvésekkel szemben, hiszen veszélyes, egyenesen ördögi az a tanítás, amely megtiltja a házasságot, ahogyan tiltja bizonyos ételek fogyasztását is. Az önmegtartóztatásnak ez a formája a teremtett világ jóságának megvetésére alapozódik (vö. 1Tim 4,1-5). A házasság nemhogy nem tisztátalan (vö. Zsid 13,4), hanem kiváló iskola, amely felkészít az egyházi közösség irányítására. A lelkipásztornak családfőként kell gondoskodnia a rábízottakról, ezért jó, ha tapasztalt, egyszer nősült férfiakat szentelnek *episkoposszá* és diakónussá, akik „gyermeküket és házukat jól vezetik” (1Tim 3,2 és 12, Titusz 1,5-7). Ha az asszony „megmarad a hitben, a szeretetben, a szentségben és a józanságban, a gyermekek szülése által fog üdvözülni” (1Tim 2,15). A fiatal özvegy pedig menjen csak férjhez, szüljön gyermekeket, vezesse a háztartást, nehogy átadja magát az érzékiségnek, és elbukjon (1Tim 5,11-15).

Sokféle élethelyzet, sokféle szempont, változó történelmi, társadalmi körülmények. Már az ősegyházban teológiai, írásértelmezési viták kereszttüzébe kerül a házasság intézménye, és szélsőségesen aszketikus vagy éppenséggel szabadosságra hajlamos irányzatokkal szembeni válaszokban tisztul le az a gondolat, hogy a házasság isteni ajándék, amelyet az ember szabadon elfogadhat vagy elutasíthat, ahogyan ajándék az Isten országáért vállalt cölibátus is. A házasság misztérium jellege akkor kezdett kirajzolódni, amikor a sajátosan keresztény tipológiai (előkép-beteljesülés) gondolkodásnak megfelelően a házasságot is az üdvtörténet eseményeinek fényében értelmezték, amint azt az Efezusiakhoz írt levélből, illetve Éva megalkotásának

ókeresztény képi és irodalmi értelmezéseiből már láthattuk. A keresztény teológusok szemében a házasság megkülönböztető jegye lesz az a misztérium, amelynek mintája Krisztus és az Egyház szerelmének már az első emberpár teremtésében prófétai módon jelzett misztériuma.

7. Alexandriai Kelemen

Az ókeresztény kor más teológusaihoz képest viszonylag kiegyensúlyozott álláspontot képvisel a házasság értékelésében Alexandriai Kelemen (150 k. – 215 k.). Felfogását a későbbiekben hivatalosan elfogadott egyházi értelmezés legkorábbi példájának tekintik, ezért szívesen illetik a proto-ortodox jelzővel, ami nem feltétlenül előnyös megnevezés.¹⁶²

Mint később oly sokan, Kelemen is vitahelyzetben fejtette ki gondolatait. A különféle gnosztikus irányzatokkal és a Tatianos névvel fémjelzett *enkratita* felfogással szemben védelmébe vette a házasság intézményét, és egy egész könyvet szentelt e sokrétű kérdésnek *Strómateis* (*Szóttesek*) című munkájában. Szinte az összes szentírási helyet felidézte és értelmezte, amely a házasság és a cölibátus kérdésében mérvadó és mindmáig a házasság teológiájának kiindulópontja. Kelemen azonban nem törekedett rendszer megalkotására, írásaiban más-más nézőpontból, eltérő szándékkal fejtette ki gondolatait, amelyek ezért olykor ellentmondásosak vagy legalábbis annak tűnnek.¹⁶³

A házasság jó: vita a gnosztikus és enkratita nézetekkel

Kelemen tapasztalata szerint sokan Pál apostol tanítására és Jézus néhány kijelentésére hivatkozva valójában a világ iránti gyűlöletüket álcázzák önmegtartóztatásnak.¹⁶⁴ A legtöbb gnosztikus és enkratita irányzat a házasságot és az utódnemzést az első emberpár bűnbeesésére vezeti vissza, amelynek következtében a lélek az érzéki, halandó testtel összekapcsolódva beszennyeződött, és ezért jelen állapotában képességeit csupán korlátozottan tudja kifejteni. Egyes valentinánusok ritka kivételnek számítanak azzal, hogy a házasságon belüli szexualitást is elfogadják, mert a férfi és nő egyesülését égi, isteni emanációból eredeztetik.¹⁶⁵ A gnosztikusok döntő többsége ugyanis megveti a házasságot, a testi szaporodást pedig az anyagi világot megalkotó alsóbb, sokak által egyenesen gonosznak tartott istenséggel való együttműködésnek tartja.

Az enkratiták ugyan elismerik a teremtett világ jóságát, és tisztelik annak Teremtőjét, a házasságról azonban a gnosztikusokhoz hasonlóan lesújtó véleményt alakítottak ki. A romlandó, érzéki hús-vér testet, az ösztönöket, a testi szaporodást, a házasságot a paradicsomi

¹⁶² A kifejezés használata mögött olykor az a szándék rejlik, hogy a kelemen teológia gyengéire rámutatva kemény bírálat alá vonhassák a katolikus egyház házasságteológiáját és szexuáletikai tanításait, ld. pl. Kathy L. Gaca provokatív, vitatható, de figyelemre méltó könyvét: *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 2003.

¹⁶³ Kelemen házassággal kapcsolatos gondolatainak összefoglaláshoz felhasználtam az alábbi munkákat: Behr 2007, 135-151 és 171-184; Hunter, David G. *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. Oxford University Press, 2007. 105-113; Osborn, Eric. *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. Cambridge University Press, 1976. 50-83. Az idézetek fordításakor a *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) által közölt szöveget követem, amely megegyezik O. Stählin és L. Früchtel kritikai szövegkiadásával: *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 (15), 17. Berlin: Akademie-Verlag, vol. 2:1960; 3:1970. Támaszkodtam továbbá a házasságnak szentelt harmadik könyv alapos bevezetővel és hasznos jegyzetekkel ellátott angol fordítására is: Chadwick, Henry és Oulton, J. E. L. (eds.). *Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen*. SCM Press, 1954, 40-92.

¹⁶⁴ *Strom.* 3.9.63

¹⁶⁵ 3.1.1. vö. Irenaeus *Haer.* 1.6.4

bűneset következményének tartják, amely alól a megkeresztelt Krisztus-követők felszabadultak, és amihez visszatérni bűn. Az ószövetségi szentek számára ugyan megengedett volt a házasság, sőt ágyasok tartása is, de a cél, amely ezt megkívánta, vagyis Krisztus testi születése teljesült. Krisztus után a házasságot felváltja a teljes önmegtartóztatás, a szexuális együttlét a keresztények számára még házasságon belül sem megengedhető.

Kelemen a gnosztikusokkal szemben a teremtett világ jósága mellett érvel, s arra hivatkozik, hogy a házasság a teremtményi rendhez tartozó javunk. Az enkratitákkal ellentétben a házasságot isteni rendelésnek tartja, a testi nemzést természetes jónak, amelyet Krisztus nem megszüntetett, hanem visszahelyezett eredeti tisztaságába és méltóságába.

A házasság kezdettől fogva Isten rendelése, és egészen e világ végéig érvényben marad, mert Jézustól tudjuk, hogy az utolsó időkben is meglesz (vö. Mt 24,37-39).¹⁶⁶ A gyermeknemzés és a házaselet lehet tiszta, sőt az önmegtartóztatók életmódja és viselkedése sokszor nem múlja felül a tiszta házasságban élők cselekedeteit.¹⁶⁷ Az önmegtartóztatás (*enkrateia*) és a mértékletesség (*sophrosyné*) ugyanis nem a házasságnak és nem is a házastársak szexuális egyesülésének ellentéte. Az önmegtartóztatás nem gyakorlás, hanem isteni erő és kegyelem eredménye: tartózkodás mindattól, amire a lélek rosszul vágyakozik, nem csupán az ölelkezéstől, hanem a vagyonszerzéstől, gyönyöröktől, hiábavaló beszédétől, stb.¹⁶⁸ Az önmegtartóztatás a filozófusok tanításában a vágyak megfékezése, hogy azok ne uralkodhassanak rajtunk, keresztény felfogásban viszont az igazi tisztaság a vágyak megszűnése, amit csakis Isten adhat meg az embernek.¹⁶⁹ Egyeseket azzal ajándékozik meg, hogy képesek lemondani a házasságról, a monogámia azonban éppen úgy lehet az önmegtartóztatás és a tisztaság életállapota, mint a mennyek országáért önként vállalt, teljes cölibátus, amelyről Jézus beszél (vö. Mt 19,12). A monogám házasságot a keresztények nem megvetik, hanem csodálják, mert úgy tartják, hogy egymás terhét kell hordoznunk (vö. Gal 6,2).

Kelemen meglepő engedékenységgel értelmezi a korintusiakhoz írt levél 7. fejezetének parancsait és tanácsait. Engedékenysége nem aszketikus lazaság az oka, hanem az, hogy a házasságellenes nézetek képviselői alaposan kiaknázták, és túlságosan egyoldalúan értelmezték Pál tanítását. Kelemen a megbillent egyensúlyt kívánja helyreállítani. Szerinte az Apostol nem a házasságról, hanem az újraházasodásról mondja, hogy „jobb, mint égni” (1Kor 7,9), és nem a tiszta házasságra érti, hogy „jobb a férfinak nem érinteni az asszonyt, de a paráznaság miatt legyen meg minden férfinak a maga felesége” (1Kor 7,1-2), hanem arra a testi együttlétre, amelynek nem a gyermeknemzés a célja.¹⁷⁰ Az önmagukat megtartóztatni nem képes házasságok ugyanis nagyobb rosszat kerülnek el, tudniillik azt, hogy a Sátán, a tiszta életűek ellensége, a maga oldalára csábítsa őket.¹⁷¹ Pál tanácsa, mely szerint a házastársak az imádság idejére egyetértésben függesszék fel a szexuális együttlétet (1Kor 7,5), éppenséggel az önmegtartóztatásra tanít, hiszen egyetértésben teszik, meghatározott ideig, nehogy a vágyakozás miatt házasságtörést kövessenek el.¹⁷² A mértékletes házasságban a házastársak közötti egyezés, amelynek megfelelően időlegesen megtartóztatják magukat és szemérmes

¹⁶⁶ Strom. 3.6.49

¹⁶⁷ 3.6.52

¹⁶⁸ 3.1.4

¹⁶⁹ 3.7.57

¹⁷⁰ 3.1.4 és 3.12.82

¹⁷¹ 3.15.96

¹⁷² 3.12.79

nászuk egyetlen célja a gyermeknemzés, olyan erény, amely köztes helyet foglal el a mértéktelenség és a teljes önmege tartóztatás között.¹⁷³

Kelemen szerint a szexuális együttlét csupán akkor tisztátalan, akkor mértéktelen és bűnös, ha a vágy uralja.¹⁷⁴ A keresztség lemosott rólunk minden tisztátalanságot, a coitus pedig nem olyan tisztátalanság, amit le kellene mosnunk. A Törvény nem azért írt elő tisztulási szertartásokat, mert az emberi születést tisztátalannak tartotta, hanem mert a nemzőmag profetikusan a keresztségi újjászületést jelezte. A születés nem a közösülés gyakoriságának függvénye, hanem a mag befogadása a méhbe: „a természet műhelyében a mag embrióvá alakul”.¹⁷⁵ Más a helyzet a coitushoz is szorosan hozzátartozó vággyal és gyönyörrel. „A vágy nem testi dolog, noha a test miatt jön létre.”¹⁷⁶ Aki a gyönyört tartja a legfőbb jónak, azt a szenvedélyek uralják, és akiket a szenvedélyek uralnak, nem juthatnak el Isten ismeretére, amely feltétele az üdvösségnek.¹⁷⁷

A házasság céljai

A házasság célja a gyermeknemzés, a gondoskodás a gyermekről és a háztartás ügyeinek intézése. Ezért kapta segítségül az asszonyt a férfi. Az özvegyek újraházasodása nem bűn, de a tökéletesség evangéliumi etikájának elvárásait nem teljesíti.¹⁷⁸ Az asszony a házban és a keresztény hitben is segítőtársa a férfinak, sőt ennél több, mert az 1Kor 7,14 szerint a házastársak megszentelik egymás testét.¹⁷⁹ Krisztus felbonthatatlannak mondja a házasságot, mert aki elküldi a feleségét – kivéve paráznaság miatt –, házasságtörővé teszi (Mt 19,3-9). A házasságot nem kell megvetni azért, mert a feltámadás után „nem nőülnek, férjhez sem mennek” (Mt 22,30), hiszen akkor nem is esznek, nem is isznak (1Kor 6,13, Róm 14,17), de most még eszünk, iszunk, és nem vetjük meg az ételt, italt és a gyomrot.¹⁸⁰ Pál látszólag szembeállítja a házastársak kölcsönös tetszeni akarását az Úr dolgaival való törődéssel, amikor azt mondja: „akinek nincs felesége, arra gondol, ami az Úré, hogy hogyan tetsszék az Úrnak, akinek pedig felesége van, arra gondol, ami a világé, hogy hogyan tetsszék feleségének” (1Kor 7,32-33), de nem tartja rossznak, ha valaki házastársának tetszeni vágyik. „Hát nem törvényes,” kérdezi Kelemen, „hogy akik Isten akaratának megfelelően tetszeni akarnak feleségüknek, szintén hálát adjanak Istennek? Ne volna megengedhető a nő férfinak és feleségének, hogy együtt törődjenek az Úr dolgaival? *Amint a hajadon az Úr dolgaival törődik, hogy szent legyen testében és lelkében* (1Kor 7,34), úgy a férjezett az Úrban törődik férje dolgaival és az Úr dolgaival, hogy szent legyen testében és lelkében: mindketten szentek ugyanis az Úrban, az egyik feleségként, a másik szűzként.”¹⁸¹

Kelemen nem lát feszültséget a korintusiakhoz írt levél házasságfelfogása és a lelkipásztori levelek között, amelyekben gyakorlati érvek olvashatók egyszer nősült férfiak vezető tisztségbe

¹⁷³ 3.12.81

¹⁷⁴ 3.12.79

¹⁷⁵ 3.12.83 vö. *uo.* 4.150

¹⁷⁶ 3.4.34, vö. Platón *Philébosz* 35c

¹⁷⁷ *Strom.* 3.5.43

¹⁷⁸ 3.12.82

¹⁷⁹ 3.18.108

¹⁸⁰ 3.6.47-48

¹⁸¹ 3.12.88

választása mellett az egyházban. A házasság ugyanis éppúgy az Úr szolgálatának egyik formája, mint a cölibátus. A házasság állapot sajátossága, hogy alkalmat ad a férfinak felelősséget viselni az otthonában mindenért, amit a feleségével együtt közösen birtokol. Ez a háztartásért viselt felelősség az, amiért az Apostol monogám férfiak püspökké szentelésére bízta (1Tim 3,4), hiszen ők felelősséggel képesek irányítani az egész egyház ügyeit.¹⁸² A gyermekneveléssel természetesen együtt járnak bizonyos kellemetlenségek, és arra az időre, amíg a gondok lekötik az embert, elvonják a figyelmét Istenről. Ez azonban nem jelenti az önkontroll hiányát.¹⁸³ A rendezetlen élettel szemben a házasság az önmegtartóztatás intézménye a gyermeknemzésben és az általános viselkedésben.¹⁸⁴

Kelemen Pál apostolt is nők férfinak tartja, aki egyik levelében (Fil 4,3) megszólítja feleségét: „Téged is felkérlek, igaz társam (*nésie syzyge*), légy azok segítségére, akik velem együtt küzdöttek az evangéliumért, stb.”, másutt pedig arra hivatkozik, hogy ő is magával vihetné nővérként asszonyát, mint a többi apostol teszi (1Kor 9,5). Kelemen szerint az apostolok úgy éltek asszonyaikkal mintha azok nővéreik lettek volna, s így társaik voltak Isten háza népének vezetésében, a nemzetek apostola azonban sajátos szolgálata miatt nem vitte magával feleségét.¹⁸⁵ Pál tanítását a házasságról és cölibátusról így összegzi: „Az apostol levelei józanságra és önmegtartóztatásra tanítanak, és számos rendelkezést tartalmaznak a házasságra, utódnemzésre és a házvezetésre vonatkozólag. Soha nem tiltják a mértéktartó házasságot, sőt, megőrzik a folytonosságot a Törvény és az Evangélium között. Helyeslik azt, aki Istennek hálát adva józanul házasságra lép, és azt is, aki az Úr akarata szerint eunuchként él, ahogyan ki-ki meghívást kapott, feddhetetlenül és tökéletesen választva.”¹⁸⁶

A házasság értékéből semmit nem von le az a tény, hogy Jézus Krisztus nőtlen férfi volt. Az ő menyasszonya az Egyház. Olyan rendkívüli férfi volt ő, aki nem szorult segítőtársra, s mivel Isten örök, egyszülött Fia, nem volt szüksége testi utódokra sem.¹⁸⁷ Maga az Úr mondta, hogy ahol ketten-hárman összejönnek az ő nevében, velük lesz (Mt 18,20), ami szépen értelmezhető a családra: „Ki az a kettő vagy három, aki Krisztus nevében összejön, és akik között ott van az Úr? A hármat nem a férjre, a feleségre és a gyermekekre érti?” Más megközelítésben e három a szenvedély, a vágy és a gondolkodás, megint más szempontból a test a lélek és a szellem (1Tessz 5,23). Kelemen mindezt összekapcsolja, és továbbiakat is hozzávesz. A három egysége a család egysége (férj, feleség, gyermek), az ember egysége (test, lélek, szellem), az Egyház egysége (meghívottak, választottak, a legnagyobb dicsőségben részesülők, vagyis az angyalok), az emberben lévő természetes képességek egysége (szenvedélyek, vágyak, gondolkodás egysége), a megismerés egysége (ismeret, hit és szeretet). Akiben a természetes képességek és a megismerés egysége létrejött, s aki szereti az Isten által teremtetett világot, az megvalósítja az önmegtartóztatást. Az ilyen, Isten képmására alkotott ember, tökéletes ember, akit méltán hívnak az Úr a testvérének, barátjának és fiának: ez a gnosztikus ember.¹⁸⁸

Kelemen gyakran beszél a valódi tudással rendelkező, gnosztikus emberről, aki nem tévesztendő össze a gnosztikusnak nevezett vallási irányzatok képviselőivel. A valódi gnosztikus a világot szépnek és jónak tartja, hálát ad a jó Teremtő jó alkotásaiért, s a

¹⁸² 3.12.81 és 90; 3.18.108.

¹⁸³ 3.9.67

¹⁸⁴ 3.6.46

¹⁸⁵ 3.6.53

¹⁸⁶ 3.12.86

¹⁸⁷ 3.6.49

¹⁸⁸ 3.10.69

kereszttségben újjászületve a hit által megkapja Isten Lelkét, hogy az Ige parancsainak engedelmeskedve eljuthasson önmaga és Isten ismeretére.

„Mi azt állítjuk, hogy az ismeret nem pusztán beszéd, hanem egyfajta isteni ismeret és fény, amely a parancsoknak való engedelmisség következtében felgyullad a lélekben, minden keletkezőt felfed, és felkészíti az embert önmaga megismerésére, s megtanítja neki, hogy Istené legyen. Ami a szem a testben, az az ismeret az értelemben. Nem nevezzük szabadságnak a gyönyör szolgálatát, mintha édes lenne a keserű. Megtanultuk, hogy azt nevezzük szabadságnak, amit az Úr ad nekünk, amikor megszabadít minket a gyönyöröktől, a vágyaktól és más szenvedélyektől.”¹⁸⁹

Az isteni ismeret felgyulladásának alapfeltétele a gyönyöröktől, vágyaktól és minden szenvedélytől való mentesség. Mi a gyönyör forrása? Mi a vágy, és honnan erednek a szenvedélyek? Kelemen válaszáat az ember eredeti állapotával kapcsolatos magyarázataiban találjuk meg.¹⁹⁰

Ádám, Éva és a bűneset

Ádám és Éva a Paradicsomban még gyermekek voltak: halhatatlan, egyszerű, tiszta, szenvedélymentes, s ilyen értelemben tökéletes gyermekek, akiknek növekedniük, fejlődniük kellett volna az erényben.¹⁹¹ A tökéletesség ugyanis nem befejezettséget jelent. Sőt, az ember teremtésben kapott tökéletességének éppenséggel lényegi jegye a befejezetlenség. Ez szabadságának záloga, mely a tökéletesedés feladatát rója rá.

Ádám és Éva bukása azt jelenti, hogy nem teljesítették a tökéletesedés és az Istenhez való hasonulás parancsát, mert – ahogyan Kelemen fogalmaz –: „az első teremtmény idő előtt törekedett a házasság örömére, *charisára*”.¹⁹² Amilyen fontos ez a megjegyzés, hiszen az ősbűn mibenlétére vonatkozik, épp annyira homályos. Tudnunk kell tehát, mit ért Kelemen a házasság *charisa* kifejezés alatt, s mit jelent az időelőttiség Ádám és Éva esetében.

A házasság *charisa* biztosan nem a szexuális gyönyört (*hédoné*) jelenti, mert Kelemen mind a gyönyört, mind a vágyat, mind a haragot, vagyis a sztoikus alapszenvedélyeket, a természetes törekvések (*hormai*) mértéktelen megnyilvánulásainak tartja.¹⁹³ A házasság öröme a teremtményi rendhez tartozó természetes jó, nem mértéktelenség, nem szenvedély. A *charis* gazdag jelentésű szó, egyszerre jelenti az örömet és az öröm forrása miatt érzett hálát, elismerést, azaz véleményem szerint arra vonatkozik, ami a házasságban örömmel tölt el, és amiért hálát kell adni a Teremtőnek. Mivel Kelemen szerint a házasság elsődleges célja az utód, a házasság *charisa* az utódnemzés. Ez az értelmezés összhangban van a szövegrész folytatásában kifejtett tanítással, mely szerint a világi javakat hálaadással (*met'eucharistias*) és a Teremtő dicséretével kell használnunk.¹⁹⁴ Erre a fontos gondolatra még visszatérek.

¹⁸⁹ 3.5.44.

¹⁹⁰ A következő összefoglalásban támaszkodom Behr elemzésére (2000, 135-151), de néhány ponton eltérő értelmezést adok.

¹⁹¹ *Strom.* 4.23.150

¹⁹² 3.14.94: *pro hóras tés tou gamou charitos orechthentos*

¹⁹³ Vö. *Strom.* 4.18.117

¹⁹⁴ *Strom.* 3.14.94, vö. *Paed.* 2.1.10.3 és 2.8.70.5; *Strom.* 2.23.145.1

Mit jelent tehát Ádám és Éva esetében az, hogy idő előtt törekedtek az utódnemzésre? Kelemen szerint ugyanis ebben hibáztak.¹⁹⁵ Talán olyasmire kell gondolnunk, amiről Platón *Törvények* c. dialógusában az athéni polgár beszél, aki rémisztő falanszterében előírja, hogy „a menyegző korhatára – a leghosszabb időt számítva – lányok számára tizenhat éves kortól húszig terjed, férfiak számára pedig harminctól harmincötig” (787b)? Kelemen szerint Ádám és Éva még szexuálisan éretlenek voltak? Esetleg az ideális házassági időpont elhibázásáról lenne szó? Arról a titokzatos, tökéletes számról, amelyről a platóni *Állam* pythagóreus eredetű fejtegetésében olvasunk, s amelynek a figyelmen kívül hagyása esetén „az ifjakat a hajadonokkal időszerűtlenül (*para kairon* vö. 546d) házastíják össze” (546a-547a)? Vagy arra gondol, hogy Ádám és Éva már eléggé érett volt ugyan, de nem a termékeny időszakban egyesültek?

Ha úgy voltak együtt, hogy még nem lehetett gyermekük, akkor nem a gyermeknemzés, hanem a gyönyörszerzés volt egymás iránt fellobbant vágyuk célja. Ha még éretlenek voltak, és Isten helyett egymás társaságában kerestek a maguk számára örömet, akkor az időelőttiség, vagyis a *kairos* hiánya egyszerűen a gyönyörvágyat jelenti. Ha már érettek voltak, de nem a termékeny időben háltak együtt, akkor szintén a maguk számára kerestek gyönyört, és nem a házasság célját akarták beteljesíteni. Végso soron mindkét esetben ugyanarról van szó: nem eucharisztikusan, azaz nem Istennek hálát adva éltek azzal, ami a házasságban jó, hanem a maguk gyönyörűségét keresték.

Kelemen elgondolásában ugyanis az emberi természethez lényegileg hozzátartozik az a törekvés (*orexis*), hogy beteljesítse a házasság célját. Úgy tűnik, eredendően éppen e törekvés határozta meg a férfi és nő közötti különbséget. Ha e törekvés eléri a célját, s közben nem alakul át vággyá, vagyis megmarad a maga mértékén belül, akkor tiszta a házasság. Az ilyen tiszta gyönyör a mértékletesség megélése.¹⁹⁶ A mértékletesség azonban csakis akkor valósulhat meg, ha a házastársak pusztán a gyermeknemzés végett egyesülnek, hiszen minden egyéb szexuális együttlét a tiszta gyönyörnél alacsonyabb rendű élvezet kedvéért történik. Az efféle élvezet veszedelmes velejárója a földi javak használatának. Nem kétséges, a teremtmények jósága az oka annak, hogy örömről találjuk bennük, ha azonban a teremtményeket teremtett jóságuk élvezete végett használjuk, akkor ez helytelen használat, törekvésünk pusztán a gyönyör utáni vágy.

A teremtett javak eucharisztikus használata

A teremtett javak helyes használata az, amikor nem hozzájuk kötődünk, hanem általuk a Teremtőhöz, akinek e javakat köszönhetjük.¹⁹⁷ A hálaadás tehát benső fordulat, Istenhez kapcsolódás, amelynek forrása és kiindulópontja a teremtésben kapott javak miatti öröm és hála érzése, végcélja pedig a benső felemelkedés a Teremtőhöz. A gondolat mögött az eucharisztia szentség-teológiáját sejtethetjük, amely Kelemen szemében nem csupán általában az étkezéseknek ad eucharisztikus jelleget, hanem érvényes az emberi szükségleteket kielégítő

¹⁹⁵ *Strom.* 3.12.81. és 3.14.94., 3.17.103.

¹⁹⁶ Vö. *Paed.* 3.12.84.2

¹⁹⁷ *Strom.* 3.14.95

teremtett javak mindegyikének használatára.¹⁹⁸ Az eucharisztia misztériuma felnyitja a szemünket, hogy meglássuk az emberi élet egészének szentségi természetét. A földi létben a világ eucharisztikus használata az ember hivatása. A teremtmények jók, de nem nyújthatnak számunkra igazi otthont, örömről leljük bennük, de nem úgy, hogy a szenvedélyek hozzájuk láncolnak, hanem hálát adva értük a Teremtőnek. „Idegenként és vándorként kell viselkednünk: házasként, mintha nem lennénk azok, ha szerzünk valamit, mintha nem szereznénk, ha nemzünk, mint akik halandókat nemzenek, mint akik elveszítik, amit szereztek, mint akik, ha kell, asszony nélkül is élnének, nem szenvedéllyel használva a teremtményt, hanem mindenért hálát adva (*met'eucharistias*), magasztos gondolkodással.”¹⁹⁹

A gyönyör tehát fölösleges az evéshez, iváshoz, gyermeknemzéshez, jobb lenne, ha gyönyör nélkül tudnánk enni, inni, ölelni.²⁰⁰ A bűneset következményeképpen a jelen állapotban a szexuális vágy (*epithymia*) választja szét az embereket férfiakra és nőkre, és ebből adódnak sajátos feladataik. Mindez azonban a feltámadáskor megszűnik, hiszen a feltámadás fiaiból hiányozni fog a szexuális vágy, úgyhogy akkor már csak ember lesz, nem férfi és nő.²⁰¹ Ádámnak és Évának el kellett volna jutnia erre az anyagi állapotra, de mert idő előtt akarták megtapasztalni a házasság együttlét örömét, az egymás iránti törekvésük, egymásra hangoltságuk szexuális vágygá lett. Nászukból halandók születtek, és ettől kezdve minden nemzés a halál uralmát szolgálja. Ez alól Krisztus megszabadítja azokat, akik az ő nevében megkeresztelkednek, és betöltekeznek a Szentlélekkel, akit a hit révén kapnak meg a keresztségben, és aki által minden szenvedélytől megszabadulva eljuthatnak Isten ismeretére.²⁰² Ily módon elővételezik a feltámadás fiainak halhatatlanságát, jóllehet testileg még mindig meghalnak, és halandó utódokat nemzenek. Ha azonban a keresztségben újjászületettek házassága mértékletes marad, tudniillik csak gyermeknemzés céljából ölelkeznek, és uralják az ezzel járó gyönyört, akkor már most, az erényes élet által, férfi és női sajátosságait megszüntetve kezdik felmutatni önmagukban a tökéletes embert. Azt az embert, akivé a feltámadásban lesznek.

Noha Kelemen a testet alapvetően szentnek tartja, amely a keresztségben a Szentlélek befogadásával halhatatlanságba öltözik, az ember lényegét az értelemmel, üdvösségét Isten ismeretével azonosítja. Antropológiája szerint pusztán az értelmet, vagyis a vezérlő képességünket alkotta meg Isten a saját képmására. Isten természetes képmása az Ige, a lélek pedig az Igére, az ember szenvedélymentes ősképre teremtetett. Lényegénél fogva a képmás képmása.²⁰³ A sztoikus meghatározást tudatosan platonikus irányban módosítva az ember feladatát nem a természettel, hanem az Istennel összhangban lévő életben jelöli meg.²⁰⁴ Ez nem statikus állapot, hanem dinamizmus: folyamatos hasonulás Istenhez. A hasonulás azonban csakis Krisztus eljövetele után, a Szentlélek segítségével lehetséges, mégpedig a keresztségben újjászületettek számára, amikor a földi ember mennyivé alakul.²⁰⁵

¹⁹⁸ *Paed.* 2.2.9.1 Ld. (Behr 2000, 165.) hivatkozását Osbornra (1976, 59.), és Osborn hivatkozását Marrou-ra („Humanisme et Christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le Pédagogue,” 1955, 199.), aki talán elsőként hangsúlyozta Kelemen humanizmusának liturgikus és szentségi jellegét.

¹⁹⁹ *Strom.* 3.14.95

²⁰⁰ vö. *Strom.* 2.20.118

²⁰¹ *Paed.* 1.4.10

²⁰² *Strom.* 6.16.134; 5.13.88

²⁰³ *Protr.* 10.98.4. *Strom.* 5.14.94

²⁰⁴ *Strom.* 2.19.101

²⁰⁵ *Paed.* 1.12.98

Kelemen szemlélete vertikálisnak mondható: a teremtett javaktól az egyes ember felemelkedik a Teremtő Istenhez. A házastársak kölcsönös szeretetéről ritkán beszél. Szerinte csak az a házasság tiszta és szemérmes, csak azok a házastársak szabadulhatnak meg a vágyaktól és gyönyöröktől az önmegtartóztatás gyakorlásával, akik pusztán a gyermeknemzés céljából házasodnak össze, s akik nem vágyakoznak (*epithymein*) a másokra, hanem szeretik (*agapan*) egymást. „A házassággal, étellel és minden egyébbel kapcsolatban az az általános elvünk, hogy semmit ne tegyünk vágyakozásból, és csupán azt akarjuk, ami szükséges. Mert nem a vágy, hanem az akarat gyermekei vagyunk (vö. Jn 1,13). Annak, aki a gyermeknemzés végett megnősül, önmegtartóztatást kell gyakorolnia úgy, hogy feleségére, akit szeretnie kell, nem vágyakozik, miközben szemérmes és mértéktartó akaratral nemz gyermeket.”²⁰⁶

Kritikai megjegyzések

Kérdéses, hogy lehetséges-e ennyire élesen elválasztani egymástól a gyermeknemzést (*paidopoia*), a vágyat (*epithymia*), a szeretetet (*agapé*) és tegyük hozzá: a gyönyört (*hédoné*)? A legsúlyosabb nehézséget éppen a szexualitakai tanítás jelenti. Először is Kelemen feltevése szerint a házasság célja pusztán a gyermeknemzés; másodsor, a házasságot ideiglenes intézménynek tartja, amely a feltámadásban megszűnik; harmadszor, a házasságok nemiségét az emberi természet járulékos részének tekinti, amely a feltámadásban eltűnik. Ezzel szemben az újszövetségi Szentírásban sehol nem olvassuk, hogy a házasság célja a gyermeknemzés lenne. Krisztus nem utal erre, amikor a Teremtés könyvének az első emberpár eredeti állapotával kapcsolatos elbeszélése alapján (Ter 2,21-25) felbonthatatlannak mondja a házasságot (vö. Mt 19,8-9, Mk 10,2-12; Lk 16,18). Másodsor, Jézus szaduceusoknak adott válasza szerint „a feltámadottak nem nőülnek, és férjhez sem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyben” (Mt 22,30). Ebből nem következik, hogy a földi életben megkötött, Jézus által fölbonthatatlannak kijelentett házasságok nyomtalanul megszűnnek, és a házastársi szeretet különleges ajándéka eltűnik. Harmadsor, még kevésbé biblikus a nemek közötti különbség ideiglenességének gondolata. Isten a maga képére férfinak és nőnek alkotta meg az embert, megáldotta őket és megparancsolta, hogy sokasodjanak és szaporodjanak, töltsék be a földet (Ter 1,27). A feltámadottak angyalokkal való egyenlősége (Mt 22,23-32; Mk 12,18-27; Lk 20,27-37) sokkal inkább állapotra vonatkozik, mintsem testalkatra és a nemi sajátosságok megszűnésére. Mai szóhasználatunk úgy fogalmazhatunk, hogy amíg Kelemen filozófiai tradíciókban gyökerező felfogása szerint az ember személyiségének egyedüli kritériuma az értelmesség, addig a Szentírás szövegéből és a szeretet benső logikájából az következik, hogy nemiségünk személyiségünknek konstitutív alkotóeleme, amelyből különleges feladataink, kötelességeink fakadnak, és amelyben megtapasztaljuk, elfogadjuk, viszonzunk, gyakoroljuk a szeretetet.

Fel kell tennünk a kérdést, nem tér-e vissza az ablakon, amit Kelemen kitessekel az ajtón, nevezetesen a szexualitás és a házasság gnosztikus-enkratita alábecsülése és elítélése? A bűneset egyáltalán nem magától értetődő magyarázata, mint láttuk, mélyen befolyásolta Kelemennek a házasságról és a házastársak testi egyesüléséről alkotott felfogását. Ahogyan az első emberpár nászának meg lett volna a sajátos ideje, *kairosa*, úgy minden házassági együttlétnek szigorú értelemben vett ideje van, ami nem más, mint a gyermeknemzésre

²⁰⁶ Strom. 3.7.58

alkalmas idő. Ha a házasságon belül a szexualitás nem a gyermeknemzésre irányul, akkor mértéktelen. Akárhogy nézzük is, Kelemen ugyanúgy összekapcsolja a bűnbeesést és a szexuális gyönyört, mint a gnosztikusok, enkratiták vagy Philón tette.²⁰⁷ A vita során minden további nélkül elfogadja ellenfelei néhány fontos előfeltevését. Mert ahogyan a szexualitást a bűnesethez kapcsolja, úgy a halált a születéssel, a halandóságot pedig a házasság intézményével hozza szoros összefüggésbe. Máskülönben kitart amellett, hogy a házasság, a szexualitás, a gyermeknemzés Isten ajándéka, amely lehetséges lett volna a bűneset előtt is, az ember eredeti állapotában, amikor a halhatatlanságban részesült. A halál csak a bűn következménye, halandók a bűneset után születtek, a halhatatlanság és születés eredendően nem áll szemben egymással. Behr szellemesen foglalja össze Kelemen álláspontját, azzal hogy „kétségtelenül nagyra értékelte azt a fajta házasságot, amelyet ő maga előír.”²⁰⁸

Weöres Sándor egymondatos versében megfogalmazza az enkratiták egyik legfőbb érvét: „vajúdik a sírásó felesége.” A szülők halandót nemzenek, a születéssel a halált szolgáljuk. Kelemen felidézi az enkratiták hivatkozását a Héberék szerinti apokrif evangéliumra, ahol Salome megkérdezi: „Meddig fog uralkodni a halál?” Jézus pedig így válaszol. „Amíg az asszonyok szülnek.” Kelemen csupán annyit tesz hozzá: „Salome válasza nem jelenti azt, hogy ez az élet gonosz, s a teremtés rossz, Jézus válasza pedig a természet rendjére tanít. A születést ugyanis szükségképpen követi a halál.”²⁰⁹

²⁰⁷ Vö. Philón *Opif.* 165-167.

²⁰⁸ Behr 2000, 175-6.

²⁰⁹ *Strom.* 3.6.45

8. Irenaeus

Irenaeus (megh. 202. körül) Lugdunum püspöke nem szentelt hosszú fejezeteket a házasság kérdésének. Az emberi testtel kapcsolatos tanítása azonban segíthet megérteni, mit jelent az ember nemisége, s hogy mi lehet a házasságnak mint férfi és nő sajátos életállapotának önmagán túlmutató jelentősége. A *protológiai*, vagyis a világ és az ember kezdeti állapotára, és *eszkatológiai* azaz a végre vonatkozó tanításaiból kirajzolódó emberkép ma is ösztönző lehet minden biblikus antropológia alapján álló házasságtológia számára.²¹⁰

Gondolkodásának középpontjában a megtestesülés misztériuma áll. Egyetlen bibliai szöveghely sem foglalja össze olyan tömören teológiai szemléletét, mint Pál apostol Ádám-Krisztus párhuzama, hiszen Irenaeus éppen e szakaszt értelmezve fejt ki tanítását: „Ádám, az első ember, élő lényé lett, az utolsó Ádám pedig éltető szellemmé. De nem a szellemi az első, hanem az érzéki, csak azután a szellemi. Az első ember a földből való, földi, a második ember a mennyből való. Amilyen a földi, olyanok a földiek is, és amilyen a mennyei, olyanok a mennyekiek is. És amint hordtuk a földi ember képét, úgy hordani fogjuk a menyeknek képét is. Mondom pedig, testvérek, hogy test és vér nem örökölheti Isten országát, sem a romlandóság nem fogja örökölni a romolhatatlanságot” (1Kor 15, 45-50).

Irenaeus nem különbözteti meg az ember megalkotásának két elbeszélését (Ter 1,26-27 és Ter 2,7), ahogyan korábban Philón, utóbb pedig Órigenés tette,²¹¹ és így nem tesz különbséget a képmásra alkotott ember és a földből megformált ember között. A „képmás” fogalmát ezért szorosan összekapcsolja a testtel. A gnosztikus irányzatokkal szemben hangsúlyozza, hogy a „képmás” nem tisztán szellemi fogalom,²¹² mert minden képmás esetében anyagban kell megmutatkoznia a formának. Igaz ez az emberre is, tudniillik az emberi test az a *plasma*, amit Isten a maga képmására alkotott meg.²¹³

A *plasma* („alkotás”, „készítmény”, „megformált tárgy”) összetett fogalom. Irenaeus természetesen nem azonosítja az embert az anyagi testtel. Az ember éppúgy nem azonos testével, ahogyan nem azonos testetlen lelkével (*anima*, *psyché*) és szellemével (*spiritus*, *pneuma*) sem. E három közül egyik sem azonos az emberrel, mert az ember összetett lény, a test és a testet éltető lélek egysége. Ez az, amit Isten megformált a föld porából a maga képmására.

Irenaeus Krisztus megtestesülése felől értelmezi az ember képmásra teremtettségét. Megkülönbözteti a képmást a képmásra teremtett embertől: az Atya képmása Krisztus (vö. Kol 1,15), az ember pedig testileg a képmásra lett megformálva. Az ember ösképe azonban nem az örök, preexisztens Ige, hanem a megtestesült Ige. Még pontosabban: a megtestesült Ige ösképe az a minta, amelyre Isten Ádámot megalkotta.²¹⁴ Isten ugyanis tudta, hogy ha megteremti a

²¹⁰ A téma feldolgozásakor jelentős segítségemre volt John Behr kitűnő monográfiája: *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford University Press, 2000 (reprint 2007). Irenaeus *Adversus haereses* (rövidítve AH) c. munkáját a *Sources chrétiennes* kiadás (Paris, Cerf) alapján idézem saját fordításomban, de jelöltem, ahol felhasználtam Bugár Istvánnak a IV. könyv 37-39 fejezeteiről készített fordítását: *Katekhón* 7 (2006/1): 127-139. Az örményül fennmaradt *Demonstratio apostolicae praedicationis* (rövidítve Dem) magyar változata az *Ókeresztény írók* 8. kötetében (575-631. o.) jelent meg.

²¹¹ Philón *Op.* 46.134, Órigenés *HomGen* 1.13

²¹² AH 2.7.6

²¹³ AH 5.6.1., vö. Behr, 89-90.

²¹⁴ Dem 11. és 22.

szabadsággal felruházott embert, akkor az visszaél hatalmával, és elfordul Teremtőjétől. Ugyanígy tudta azt is, miként hívja vissza magához az embert, milyen üdvtörténet bontakozik ki az időben, és örök tudása volt a megtestesülés misztériumáról is. Éppen ezért Krisztus megtestesülése az a történelmi esemény, amely egyedül képes a maga teljességében megvilágítani az első ember megalkotását, és megmutatni azt, hogy milyen képmás hasonló az Ősképhez.²¹⁵ Krisztus tehát nem csupán az isteni természetet nyilatkoztatja ki számunkra, hanem az emberit is, Őbenne mint új Ádámban minden beteljesül, rekapitulálódik.

A képmásra megalkotott ember azonban még nem tökéletes ember. Az ember ugyanis lehetőség szerint több, mint a megformált test és a belélelt lélek egysége. Irenaeus tömör meghatározása szerint „a tökéletes ember nem más, mint az Atya Szellemét felöltő lélek keveréke és egyesülése azzal a hús-vér testtel, amely Isten képmása szerint formáltatott meg.”²¹⁶ Három valóságot kell megkülönböztetni: a hús-vér testet (*caro/sarx*), a lelket (*anima/psykhé*) és a Szellemet (*spiritus/pneuma*), de ezek közül egyik sem azonos az emberrel.²¹⁷ A lélek Irenaeus szóhasználatában nem a testet éltető erőt jelenti, nem a test életét, hanem „az élet leheletét” (*pnoé*, Ter 2,7b), amely testetlen ugyan, de nem halhatatlan. Maga az élet ugyanis nem más, mint a szellem, mégpedig az Atya Szelleme, vagyis a Szentlélek. A lélek tehát a Szellem lehelete.

Minden élethez szorosan hozzátartozik a misztérium, az élet önmagából nem vezethető le, transzcendens eredetű. A teremtményi létben változatos és változékony formát öltő élet végső alapja az Atya egyszerű Szelleme, a Szentlélek. Az „összetett – egyszerű” azért fontos fogalompár, mert az előbbi a teremtményi léthez, az utóbbi a Teremtőhöz tartozik. Minden, ami összetett, részek összessége, és ami részekből áll, mint például az ember, az nem lehet önnön létezésének princípiuma. Az összetett ember akkor lesz élő lélekké és tökéletes emberré, amikor az Atya Szelleméből részesedik.

„Az Atya kezei, vagyis a Fiú és a Szellem által lesz Isten hasonlatosságára az ember, és nem az ember része. Mármint a lélek és a Szellem nem lehetnek az ember része, az ember pedig egyáltalán nem: a tökéletes ember nem más, mint az Atya Szellemét felöltő lélek keveréke és egyesülése azzal a hús-vér testtel, ami Isten képmása szerint formáltatott meg. (...) Ha ugyanis eltekintünk a hús-vér test, azaz a megformált dolog (*plasma*) valóságától és pusztán a szellemre gondolunk, akkor, ami megmarad, már nem szellemi ember, hanem az ember szelleme vagy Isten Szelleme. Amikor pedig ez a lélekhez vegyült Szellem egyesült a megformált dologgal, a Szellem kiáradása miatt szellemi és tökéletes ember jött létre: és ő az, aki *Isten képmására és hasonlatosságára lett*. Ha pedig hiányzik a lélek mellől a Szellem, akkor az ilyen ember valóban lelki (*animalis*) és testi (*carnalis*) marad és tökéletlen lesz, mert adott ugyan számára a képmás a megformáltban, de nem kapja meg a Szellem által a hasonlatosságot.”²¹⁸ ... „Ugyanis más az élet lehelete, amely lelkivé teszi az embert, és más az éltető Szellem, aki szellemivé is teszi őt. (...) *De nem az az első, ami szellemi*, állítja az Apostol, mert ezt úgy mondja nekünk, mint embereknek, *hanem az az első, ami lelki, és utána van az, ami szellemi* – az érvelés szerint. Mert szükséges volt, hogy először megformáltasson az ember, és a megformált lelket kapjon, s

²¹⁵ Dem 22 és AH 5.16.1-3. Ily módon nyer mély értelmet Róm 5,24 kijelentése, mely szerint Ádám az Eljövendő előképe (*typos*).

²¹⁶ AH 5.6.1

²¹⁷ Kénytelen vagyok eltérni a fordítói hagyománytól, máskülönben Irenaeus alapvető megkülönböztetése lélek (*anima, psykhé*) és szellem (*spiritus, pneuma*) között elmosódik.

²¹⁸ AH 5.6.1, vö. 5.1.3

azután így fogadja be a Szellem közösségét. Ezért *az első Ádám az Úrtól élő lélekké lett, a második Ádám a Szellemben éltetővé*. Amiképpen tehát az, aki élő lélekké lett, rosszabbá változva elveszítette az életet, úgy amikor ugyanő jobbá lesz és befogadja az éltető Szellemet, életet nyer.”²¹⁹

Irenaeus gondosan őrizkedik a gnosztikusok redukcionizmusától, amely az embert a lélekkel, az értelemmel vagy a szellemmel azonosítja. A modern értelemben vett redukcionizmus is távol áll az irenaeusi felfogástól, amennyiben az ember szerinte nem azonos sem egyetlen részével, sem részeinek összességével, jóllehet összetevői nélkül nem nevezhetjük embernek. Test, lélek, isteni Szellem olyan szoros egységet alkot a lugdunumi püspök antropológiájában, amilyennel alig találkozhatunk a patrisztikus irodalomban. Ez az antropológia ugyanakkor krisztocentrikus, amennyiben Irenaeus az inkarnáció felől dolgozza ki protológiáját, a protológia alapján pedig az eszkatológiát. Ezért az egyházatyák közül nála találhatunk rá a legkimunkáltabb formájában arra, amit a „test teológiájának” nevezhetünk.²²⁰

Az ember szabadsága és autonómiája

Az ember a maga egészében alkottatott meg Isten képmására, és akkor alakul át tökéletes emberként Isten hasonlatosságára is, amikor elnyeri Isten Szellemét. Az emberi egzisztencia ezért lényegileg szabad. Csak akkor lehet ugyanis fejlődéssel, növekedéssel megvalósuló tökéletes emberről beszélni, ha a fejlődő ember szabad, értelmes létező. A fejlődés benső növekedés, amelynek az ember esetében feltétele az autonómia. Ezért az istenképmás lényegéhez tartozik a szabadság és önrendelkezés. „Mivel azonban az ember kezdettől fogva szabad döntéssel van felruházva, és Isten is szabad döntési képességgel rendelkezik, akinek a képére az ember teremtetett, mindig azt a tanácsot kapja, hogy ragaszkodjon a jóhoz, melyet az Istennek való engedelmisség által ér el.”²²¹ Amíg az állatok pusztá létezésükkel, állapotukkal dicsőítik a Teremtőt, addig az ember a tökéletesedéssel, amelynek a szabadság a hajtóereje. A szabadság a döntés, a tett és a hit szabadsága. A döntés a jó választása, azaz jó Istennek engedelmeskedni, jó megtartani a parancsait, jó hinni neki.

Az emberi autonómiát egyvalami korlátozza, s ez a korlát természetes és megszüntethetetlen. Ontológiai tény ugyanis, hogy nem az ember hozta létre önmagát. Ha más hozta létre őt, vagyis, ha ő teremtmény, akkor a létrendben fölötte áll létezésének oka, a teremtmények Ura. Az ember természettől fogva nem lehet Isten, a Teremtő Isten azonban szeretné megajándékozni őt az isteni étellel, a halhatatlansággal és romolhatatlansággal. Az ember teremtésének ugyanis az a végső célja, hogy valamiképpen mégiscsak istenné legyen.

Miként lehetséges ez? Hogyan lehet istenné az ember? Az ember teremtményként lényegileg változó, hiszen a nem-létből lett létezővé. Ha változó, akkor természeténél fogva halandó és romlandó is. Igen ám, de nem szükségképpen hal meg, és növekedéssel elérheti a romolhatatlanságot. Az isteni szeretet-tervben ugyanis a változás, a növekedés dinamizmusa döntő szerepet játszik. Noha az ember teremtményként változó, halandó és romlandó, szabadságának kiteljesedése révén eljuthat Isten látásáig, s ebben az állapotában halhatatlan és

²¹⁹ AH 5.12.2.

²²⁰ A fogalom II. János Pál pápa munkássága nyomán lett népszerű, azonos címmel kiadott beszédssorozatát magyarul a Kairosz Kiadó jelentette meg 2008-ban.

²²¹ AH 4.37.4 Bugár 130.

romolthatatlan életet élhet. Soha nem lesz azonos Istennel, ahogyan a gnosztikusok szeretnék, mert az ontológiai különbség nem oldódhat fel teremtmény és Teremtő között. Az ember úgy él boldog, halthatatlan és romolthatatlan életet, vagyis úgy lesz istenné, hogy közben megmarad tökéletes embernek. Ne feledjük, hogy Irenaeus meghatározása szerint a tökéletes ember földből alkotott test és e testet éltető lélek azon egysége, amely Isten Szellemében részesedik, következésképpen az Isten látásában kiteljesült, halthatatlan és romolthatatlan emberi lét is testi lét.

Az ember eredeti állapota

Ha az ember hűséges marad természetéhez, amire az isteni parancs is felhívja a figyelmet (vö. Ter 2,16-17), és elismeri, hogy önmaga felett áll a természetét megalkotó Hatalom, Bölcsesség, Jóság, akkor az élet lehelete erős marad benne, és megfelel természetes rendjének. Erre az állapotra utal a bibliai történetben az első emberpár mezítelensége. Ádám és Éva nem szégyenkezik, nem tartja magát mezítelennek, hanem „a szentség köntösét” hordozza.²²² „Ádám és Éva – mert ez az asszony neve – „mezítelenek voltak, mégsem szégyenkeztek” (Ter 2,25), mivel gondolkodásuk ártatlan és gyermeki volt. Nem gondoltak és nem értettek meg semmi olyasmit, ami bűnösen születik meg a lélekben a sóvárgás és a szégyenletes kívánságok által. Ugyanis ekkor még megőrizték természetüket, mivel az, ami a testbe leheltetett, az élet lehelete volt, és amíg ez megtartja a maga rendjét és erejét, addig nem fogja fel, és nem érti meg, mi a rossz. Ezért tehát „nem szégyenkeztek”, amikor megcsókolták és átölelték egymást szentségben, mint gyermekek”.²²³

Az ember létrejött, növekedett, és felnőtté kellett volna válnia, hogy sokasodjon, megerősödjön, megdicsőüljön, meglássa az Urat, és romolthatatlanná legyen, ámde még gyermekként elbukott. Bukása nem végzetes, hiszen Isten előre látta azt, és belekalkulálta a szeretet nagy tervébe.²²⁴ „Jósága folytán ugyanis kegyesen adományozza a jót, és az embert olyanná tette, mint önmaga, azaz autonómmá. Ugyanakkor előretudása révén ismerte az emberek gyengeségét, és hogy ez milyen következményekkel fog járni. Ám szeretete és hatalma majd legyőzi a teremtett természetet.”²²⁵ Mivel Isten jóságos, az embert elhelyezte a paradicsomon kívülre. Nem arról van szó, hogy Isten irigységből kiűzte őt, mondja Irenaeus, hanem a gyógyulás útjára állította.²²⁶ Az ember így elveszítette a halhatatlanságot, s ezzel elveszítette azt a lehetőséget is, hogy örökké törvényszegő legyen, és így a bűn sem maradt örök, gyógyíthatatlan rossz.²²⁷

A rossz megismerése olyan döntés volt az ember részéről, amelyet Isten előre tudott, és az isteni pedagógia részévé tett. Ha az ember nem ismeri meg a rosszat, nem tudja, mi a jó. Ha nem tapasztalja meg, hogy az engedetlenség következménye a halál, akkor nem tudja, hogy az engedelmisség viszont jó, mert a jutalma az élet. „Ennélfogva kettős tapasztalattal rendelkezett,

²²² AH 4.39.2-3.

²²³ Dem 14. Behr fordítása nyomán. Ádám és Éva gyermeki ártatlanságáról ld. AH 3.22.4.;4.38.1-4;4.39.1. Ádám gyermek volt: Antiókhiai Theophilos *Ad Autol.* 2.25. Alexandriai Kelemen *Strom.* 4.23.150 és *Protr.* 2.111.1, ahol Irenaeushoz hasonlóan azt mondja, Ádám az engedetlenség következtében lett felnőtté.

²²⁴ vö. AH 3.20.2.

²²⁵ AH 4.38.4. Bugár 136.

²²⁶ Ugyanez a gondolat Antiókhiai Theophilos *Ad. Autol.* 2.26-ban.

²²⁷ AH 3.23.6

miután mindkét oldalt megismerte, hogy ezen okulva a jobbakat választhassa. Ha azonban nem ismerte volna ellentétét, ugyan miképpen lehetett volna a jóra megtanítani?”²²⁸

Irenaeus magyarázata szerint Ádám megbánta tettét, ezért övezte körül magát a töredelmességet jelképező, érdes fügefalevéllel.²²⁹ Elismerte, hogy a Szentlélektől kapott szentség öltözetét elveszítette, s így fedetlenül maradt, mezítelenségét pedig el kellett takarnia. Isten megkönyörült rajta, és bőrruhákat adott rájuk. Nem világos, mit jelent pontosan Irenaeus számára a bőrruha, de biztosan nem a hús-vér testet.²³⁰ A fügefalevél annak jele, hogy az első emberpár engedetlenségét megbánva önmegtartóztatást akart gyakorolni. Isten ezt a döntésüket megváltoztatta, és közbeavatkozott, mert a növekedés és sokasodás eredeti tervének az önmegtartóztatás nem felelt meg.

Az ember bukását Irenaeus nem kapcsolja össze a szexualitással. Az első emberpár bűne az engedetlenség volt, nem a szexuális vágyakozás.²³¹ Teremtényként a Teremtő Jósággal álltak viszonyban, bukásuk a Jóság iránti bizalom megrendülése. Isten jóságát egyedül azzal viszonyozhatták volna, ha engedelmeskednek parancsának, a parancsnak, amely nem külső kényszerből, hanem a természetes létrendből fakadt. A parancs célja az volt, hogy megmaradjanak a természetes rendből adódó alávetettségben Istennek, növekedjenek és sokasodjanak. Ádámnak el kellett volna ismernie azt a tényt, hogy nem ő, hanem a teremtő Isten az Úr. Az első emberpár engedetlensége ezért nem csupán Isten elleni véték, hanem saját természetük elleni lázadás is, mert nem vették figyelembe természetük teremtett voltát. Ugyanezzel az engedetlenséggel a növekedés parancsa ellen is vétettek, hiszen hasonlónak kellett volna válniuk a Teremtőhöz, gyermekként tökéletesedniük kellett volna.

Az ember végső állapota

Az ember nem Isten képmására teremtettségét veszítette el a bűnessel, hiszen akkor megszűnt volna embernek lenni, hanem a hasonlóságot, a Szellemet. Vitatott kérdés, hogy Irenaeus szerint Ádám és Éva teljesen elveszítette-e a Szellemet, vagy csupán meggyöngyült bennük a Szellem éltető ereje. A bizonytalanság abból adódik, hogy az emberi létezést eredendően a Háromság benső világában helyezi el: a Szellem áthatja az emberi üdvörténetet, amely Krisztusban beteljesül, akiben minden rekapitulálódik. A Szellem, mint láttuk, nem antropológiai entitás, nem része, hanem beteljesítője az embernek, Isten ajándéka, akiben hasonlónak leszünk Istenhez. Az Isten képmására, a megtestesült Krisztusra megformált és életet kapott test, vagyis maga az ember, a keresztségben újból elnyeri a Szellemet, és ezzel visszakapja Istenhez való hasonlóságát. Tökéletes lesz, de a megistenülés folyamata ezzel nem ér célba, hiszen az ember feladata az, hogy megmaradjon és növekedjék ebben a hasonlóságban, hogy majd a feltámadásban visszanyerje a romolhatatlanságot és halhatatlanságot, és így legyen igazán teljessé.

A tökéletes ember az életre feltámadott ember lesz, az emberi természet kiteljesedése egyben a testi létezés kiteljesedése. A test nem átszellemül, nem válik szellemmé, hiszen akkor megszűnne embernek lenni, hanem a Szellembe öltözik. Irenaeus az üdvösségre feltámadt

²²⁸ AH 4.39.1. Bugár 136.

²²⁹ AH 3.23.5.

²³⁰ Vö. Behr 2000, 119.

²³¹ Ezt mondja Antiókhiai Theophilos is, *Ad Autol.* 2.25.

testek, lelkek és szellemek egységéről beszél. Isten kinek-kinek megadja saját testét és lelkét, saját karakterét, azoknak is, akik a büntetésre mennek, saját Szellemüket azonban csak az üdvözültek kapják meg.²³²

Irenaeus a „növekedés és sokasodás” parancsát az üdvösség történetének egészében értelmezi. Az emberiség tökéletesedésének célja a halhatatlanság és romolhatatlanság elnyerése. Ez fejlődés, növekedés, amelyet a bűneset sem tudott megállítani, sőt bizonyos értelemben még lendített is rajta, hiszen ekkor vált felnőtté az ember, mert megtapasztalva a rosszat, megismerte a jót. A növekedés és sokasodás történeti dimenzióban az Isten népévé válás folyamata. Isten előbb kiválaszt egy népet, majd néppé teszi a „nem népet”. Azért, hogy Isten népének, az egyháznak tagjai eljuthassanak a tökéletességre, a hit és a szentségek által mintegy foglalót (*pignus*) kapnak Isten Szelleméből, amely majd a maga teljességében kiárad a feltámadásban, A foglaló már most a Szellem egyetemes kegyelmében részesíti az embert,²³³ sőt maga a foglaló is a Szellem.²³⁴ Aki a hit által befogadta őt, az egyházban visszanyeri eredeti természetét, amely Isten képmására és hasonlatosságára lett,²³⁵ de tovább tökéletesedik, és ha nem a test kívánságainak enged, hanem a Szellem ösztönzéseinek, akkor testi emberből szellemi emberré alakul. A tökéletesség mércéje az, hogy mennyire hatja át az embert Isten Szellem. Ez nem az életállapottól függ, és nem az aszketikus erények tanúskodnak róla. Egyetlen biztos jele van: a vértanúság. Senki nem tesz tanúságot a tökéletesen a Szentlélek által áthatott életről úgy, mint a vértanúk, akik megmutatják, mennyire készséges szellemmel bírnak.²³⁶ Irenaeus a hasonlónak válásra értelmezi az Énekek Éneke menyegzői képét: a *caro* a menyasszony és a *Spiritus* a vőlegény. Akkor egyesülnek, amikor a Szellem tökéletesen birtokba veszi a *caro*-t. Ez a folyamat tehát a feltámadásban teljesedik be, amikor a Szellem által éltetett hústest, vagyis a tökéletes ember, immár színről színre látja Istent, és romolhatatlan lesz.²³⁷ A test kiteljesedik, a nemi jegyek pedig a feltámadás után is megmaradnak, de akkor már nem lesz szükség szaporodásra, hiszen teljessé lesz az Istentől elrendelt emberek száma.²³⁸ Irenaeus még spirituális fejlődés értelmében sem beszél arról, hogy a női természet férfivá válna, amint a *Tamás evangélium*ban olvasható, és a későbbi keresztény irodalomban is gyakran feltűnik.²³⁹ Nem beszél benső, lelki fejlődésről sem. Az egyes ember és az emberiség fejlődése analóg: gyermekség, növekedés, felnőttiség, sokasodás, megerősödés, dicsőség, Isten látása, romolhatatlanság. A romolhatatlanság pedig Istenhez teszi hasonlónak az embert.²⁴⁰

²³² AH 2.33.5. Rousseau-tól eltérően (SC 293, 339-340) Behr (2000, 101.) úgy értelmezi a vonatkozó szakaszokat, hogy Irenaeus szerint a kárhozottak is visszakapják szellemüket, de a Szellem nélkül, vagyis anélkül, hogy részesednének az Életben.

²³³ AH 5.8.1

²³⁴ AH 5.9.2.

²³⁵ AH 5.10.1

²³⁶ AH 5.9.2

²³⁷ AH 5.9.4

²³⁸ AH 2.33.5

²³⁹ *Tamás evangélium* 114. „Simon Péter mondta nekik: Bárcsak távozna Mária közülünk, mert az asszonyok nem méltóak az életre! Jézus mondta: Íme, én biztatni fogom őt, hogy férfivá teszem; hogy ő is élő szellemmé legyen, amely hozzátok, férfiakhoz hasonlít. Mert minden asszony, aki férfivá lesz, be fog menni a mennyek királyságába.”

²⁴⁰ AH 4.38.3., vö. Behr 2000, 124.

Test és nemiség

Mint láttuk, Irenaeus szerint a teremtés és az üdvtörténet egyaránt a megtestesült Krisztusban teljeseedik be. Beteljesedik, de nem zárul le, hiszen Isten emberré testesülése nélkül nem lehetséges az ember megistenülése, ami majd a testi feltámadásban lesz teljessé. Minthogy a Megtestesülés a teremtéstől a feltámadásig tartó üdvtörténet centrális eseménye, a testi létezés az ember ember-voltának elidegeníthetetlen sajátossága. Mint testi létezőt, saját képmására, a megtestesült Krisztusra alkotta meg őt Isten, ezért létezésének kiteljesedése, a hasonlónvá válás egyben a testi lét kiteljesedése is. Irenaeus nem hagy kétséget afelől, hogy az első emberpár, Ádám és Éva egymáshoz illő, valóságos férfi és valóságos nő volt, hiszen nemi különbözőségük szükséges volt a növekedés és sokasodás parancsának teljesítéséhez. Végül csak a bűneset után – és nem annak következtében! – nemzettek utódokat, mégpedig mintegy Isten „unszolására”, az Édenkertben ugyanis még gyermekek voltak. Ha felnőnek, felnőttként ott is eleget tehettek volna a szaporodás és sokasodás természetes parancsának, de „mivel kevéssel azelőtt alkottattak meg, még nem értették az utódnemzést, először ugyanis fel kellett volna nőniük, azután pedig felnőttként szaporodniuk.”²⁴¹ Ádám és Éva a bűneset előtt „nem szégyenkeztek, amikor megcsókolták és átölelték egymást szentségben, mint gyermekek” – mondja Irenaeus a kezdetről, amit azonban érthetünk a végső állapotra is.²⁴² A feltámadott házaspárok nem szégyenkeznek, amikor megcsókolják és átölelik egymást „szentségben, mint a gyermekek.” Ámde éppen, mert olyanok, mint a gyermekek, utódokat már nem nemzenek, azaz nem nőülnek és férjhez sem mennek, mert olyanok lesznek, mint Isten angyalai a mennyben.

²⁴¹ AH 3.22.4.

²⁴² Dem 14. Egyetérték Behr (2000, 126-7 és 212) értelmezésével, mely szerint ez nem egyszerűen a kezdeti állapot mitikus jellemzése, hanem a valódi, eszkatológiai, emberi egzisztencia leírása.

9. Tertullianus

Irenaeus istenképmás-értelmezése kedvező visszhangra talált Tertullianusnál (150-229 után). A karthágói teológus szerint a képmás és hasonlatosság az ember szabadságában, a választásban, az önrendelkezésben mutatkozik meg, amelyet akkor kapott, amikor Isten a lehelés által élővé tette a földből megformált testet.²⁴³ Ugyanakkor különbség van a képmás és a hasonlatosság között, az előbbit Isten a kezeivel alkotta meg, az utóbbit a leheléssel.²⁴⁴

Tertullianus szintén az inkarnáció felől értelmezi az ember testi megalkotását, amikor azt mondja, hogy az Atya az embert a Fiúhoz hasonlóan alkotta meg, aki majd felölti, és a Lélekhez hasonlóan, aki majd megszenteli az embert.²⁴⁵ Egyértelművé teszi azt, ami Irenaeusnál nem egészen világos, tudniillik, hogy a bűneset következtében az ember teljesen elveszítette Isten Lelkét/Szellemét (*spiritus*). A képmást, a Krisztusra alkotott és megelevenített testet megőrizte, de az Istenhez való hasonlóságot nem. Azt csak a keresztségben kapja vissza, amikor visszanyeri eredeti méltóságát, amely abban áll, hogy Isten képmására és hasonlatosságára alkotott meg. „Így helyreállítatik [a keresztségben] az ember Isten számára, az ő hasonlatosságára az, aki egykor Isten képmására lett. A képmás a megalkototthoz tartozik, a hasonlóság az örökkévalósághoz. Visszakapja ugyanis Isten Lelkét, akit egykor leheléséből megkapott, de később a bűn által elveszített.”²⁴⁶ A hasonlóvá válás megszentelődés, részesedés Isten Lelkében.

A keresztségben helyreállított ember a megszentelődés három formája, három életállapot közül választhat: kitartás a szüzességben, kitartás az özvegységben, kitartás a házasságban. „Isten akarata az, hogy megszentelődjünk (1Tessz 4,3). Azt akarja ugyanis, hogy mi, az ő képmása, hasonlósággá is váljunk, hogy szentek legyünk, amint ő szent (Lev 11,44; 1 Pét 1,16). Ezt a jót – a megszentelődésről beszélek – több formára osztotta, hogy valamelyiket megéljük. Az első formája a szüzesség születéstől fogva, a második a szüzesség a második születés, vagyis a keresztség után, amely vagy a házasságban tisztít meg kölcsönös megegyezéssel (1Kor 7,5), vagy kitart az özvegységben szabad elhatározásból. A harmadik fok, ami hátravan, a monogámia, amikor egy megkötött házasság után lemondunk a szexuális kapcsolatról. Az első szüzesség boldogság: egyáltalán nem ismerni azt, amitől egyébként később szeretnél megszabadulni. A második erény dolga: megvetni azt, aminek az erejét igen jól ismered. Ami a többit illeti, a halál által felbontott házasság után már nem házasodni: nem csupán az erényt, hanem a mértékletességet is dicséri. Mértékletesség ugyanis nem vágyani arra, ami elvétetett, amit ráadásul az Úr Isten vett el (vö. Jób 1,21), akinek az akarat nélkül egyetlen falevél sem hull le, és az egy filléres veréb sem esik a földre (Mt 10,29).²⁴⁷

Noha nyilvánvalóak a gondolati és értelmezésbeli párhuzamok, Tertullianus egyrészt leegyszerűsíti Irenaeus tanításait, másrészt nem építi olyan szerves egészzé a test és az istenképmás teológiáját, mint Irenaeus tette. A fent idézett és hivatkozott szövegek elszórtan

²⁴³ *Adv. Marcionem* 2.5.5-7. és. 2.6.3.

²⁴⁴ *Res. carnis* 9.1

²⁴⁵ *Adv. Praxean* 12.3-4. Meglehet, ugyanez a gondolat húzódik meg később Olymposi Methodios meghökkentőnek tetsző kijelentése mögött: „Ádám nem pusztán előképe és képmása Krisztusnak, hanem maga Krisztus egészen pontosan Ádámmá lett, mert preexisztens örök Igéként alászállt Ádámmá.” (*Symposium* 3.4 SC 95 (1963), 96-98. o.), amihez később hozzáteszi, hogy ezért Ádám Bölcsességgé és Igévé lett (3.8.72).

²⁴⁶ *Bapt.* 5.7

²⁴⁷ *Exh. cast.* 1.3-5

találhatók meg a gazdag életműben. Ráadásul mennél inkább távolodik a montanistává lett Tertullianus a katolikusoktól, annál közelebb kerül azon enkratita, sőt markionita nézetekhez, amelyek egyáltalán nem férnek össze az irenaeusi aszketikus tanítással. Ugyanakkor minden szigorúsága, minden rétorikai túlzása ellenére Tertullianus számos kedvező gondolatot fejt ki a házassággal, a testtel és a nemi különbségekkel kapcsolatban.

A házasság jó

Tertullianus szerint a házasság jó, de a szükség miatt engedélyezett jó, az önmegtartóztatás viszont jobb.²⁴⁸ Miféle szükség legitimálja a házasságot? Egyrészt a belénk oltott testi vágy (*concupiscentia carnis*) az utódnemzésre, másrészt a világban való érvényesülés vágya (*concupiscentia saeculi*), amely dicsőséget, elismerést, jólétet keres. Az önmegtartóztató élet mindkettőről lemond, és az embert az angyalok családjába kapcsolja.²⁴⁹

Fontos, a sztoikus filozófusok által is hangsúlyozott szempontra figyelmeztet Tertullianus. A házasság nem pusztán a szexuális vágyak mederbe terelésének, az utódok világra hozatalának intézménye, hanem kiemelkedő szerepet játszik a társadalom szerveződésében. A családi kapcsolatokon, a rokonságon keresztül betagozódunk egy szélesebb viszonyrendszerbe, összeköttetéseinknél és társadalmi helyzetünkénél fogva mások fölött hatalmat gyakorolhatunk, vagyona tehetünk szert, fényűző és kényelmes életet élhetünk. Az önmegtagadás, a házasságról való lemondás ezért egyfajta lázadást jelent a fennálló társadalmi rend ellen, ahogyan egyébként a cinikus filozófusok esete is mutatja.²⁵⁰

Elejtett megjegyzéseiből kitűnik, hogy Tertullianusnak bőven lenne mondanivalója a keresztény házasság értékeiről, de mert a teljes önmegtartóztatással hasonlítja össze, retorikai eszköztárának segítségével szívesebben ecseteli a házasság vélt vagy valós árnyoldalait. Egyik fontos, ám kellőképpen nem kifejtett gondolata szerint a keresztény házasság nem ismeri a társadalmi egyenlőtlenségeket. Ha a gazdagabb húzódozik frigyre lépni a szegényebbel, annak szegénysége miatt, akkor vegye fontolóra, javasolja Tertullianus, hogy ő az, aki ebből többet nyer: „Ha ugyanis a szegényeké a mennyek országa (Mt 5,31), mert nem a gazdagoké, akkor a gazdag többet nyer a szegénnyel. Bőségesebb hozományt adnak annak javaiból, aki az Istenben gazdag.”²⁵¹

Különösen szép a házasság dicsérete a feleségéhez írt könyv zárlatában. „Honnan lehetne elegendő erőnk ama házasság boldogságának ecseteléséhez, melyet az Egyház kötött egybe, melyet az áldozat erősít meg, az áldás megpecsétel, az angyalok hirdetnek, és érvényesnek tekint az Atya? Hiszen jogos és helyes házasságot még a földön sem kötnek a gyermekek atyáik beleegyezése nélkül. Mily nagyszerű az iga, amelyet a hívő pár visel. Egy a reményük, egy a fegyelmük, és ugyanaz a szolgálatuk. Testvérek ők mindketten, szolgatársak mindketten, sem testben, sem lélekben nincsen különbség közöttük. Valóban ketten egy testben élnek ők. Ahol egy a test, egy a lélek is. Együtt imádkoznak, együtt borulnak térdre, együtt böjtölnek. Tanítják egymást kölcsönösen. Buzdítást adnak egymásnak. Egymás irányában közösen türelmesek. Hasonló módon viselkednek az Isten egyházában, hasonlóképpen az Isten lakomáján, egyazon

²⁴⁸ *Ad uxorem* 1.3.2-3

²⁴⁹ *Ad uxorem* 1.4.4, vö. 1.4.2 kk.

²⁵⁰ Ld fentebb a 2. fejezetet Musonius Rufusról.

²⁵¹ *Ad uxorem* 2.8.5. Városi 224.

lelkülettel a szorongatásokban, az üldözések idején, s a verőfényes napok nyugalmán. Egyik sem titkolózik a másik előtt, nem kerüli egymást, életük párjának terhére nincsenek. Szabadon látogatják a betegeket, és segítik a szegényt. Keserves gyötrelmek nélkül adják az alamizsnát, aggályoktól nem kínzottan mutatják be az áldozatot, és senki sem akadályozza a mindennapi jámbor tetteket. Nem lopva vetik a keresztet, nem aggodalmaskodóan kívánnak szerencsét, és nem lélekben mondják csak az áldás igéit. Mindkét szájon fölszendül a zsoltár és a himnusz, s kölcsönösen versenyre kelnek, hogy ki énekeljen jobban Istennek. Örül Krisztus, ha lát, és hall ilyeneket, s békéjét küldi rájuk. Ahol ketten vannak, ő is ott van, s ahol ő van, ott a gonoszok helye nincsen.”²⁵²

Ezt a munkát Tertullianus katolikusként írta, talán 200-206 között. Bár feleségének meghagyta, hogy ha özvegyen maradna, ne menjen férjhez ismét, az özvegyek újbóli házasságát nem tartotta bűnnek, ha kereszténnyel kötik. Később, montanistaként efféle engedményt nem tett. A katolikus Tertullianus szerint csak a pogányokkal kötött újbóli házasság bűn, és az özvegynek nem azért nem ajánlja az újbóli házasságot, mert az tiltott, bűnös dolog, hiszen Pál is megengedi (1Kor 7,9 és 39), hanem azért, mert testi gyötrelmekkel jár.²⁵³ A feltámadás után, az angyalokkal való egyenlőség állapotában ugyan nem jelentene gondot, hogy a megözvegyültnak több házastársa volt, hiszen a test, a testi vágyak akkor már nem nyugtalanítják az embereket, az újravezetődéssel azonban valami nagyobb jóról mondana le.²⁵⁴ Az önmegtartóztatás ugyanis előbbre való a házasságnál, noha a házasság Istentől adott tisztes és jó dolog.²⁵⁵

Montanistaként feladta korábbi álláspontját, és az özvegyek második házasságát már házasságtörésnek, súlyos bűnnek tekintette. A montanizmus következtében lett radikálisan monogámia-párti, és ezzel polemikus helyzetbe került, hiszen az általa a spirituálisokkal szemben csak psychikusoknak nevezett katolikusok – korábbi önmagához hasonlóan – megengedték az özvegyek újravezetődését. Úgy vélem, Tertullianus álláspontjának megmerevedése összefügg a montanizmussal, de nem abból vezethető le. A montanisták az evangéliumi parancsoknál is szigorúbb erkölcsi elvárásokat az egyházra újabban kiadott Paraklétosznak tulajdonították. Krisztus eljövetele előtt megengedett volt a poligámia, utána viszont már a válás sem, a Paraklétosz eljövetele után pedig az özvegyek újravezetődése is tiltott. Tertullianus érvei azonban nem az új prófécia megjelenésére, a kinyilatkoztatás folytatására, és új parancs életbe lépésére alapozódnak, hanem a házasság felbonthatatlanságának tézisére.²⁵⁶ Az ő szemében az egyszerűség, a megismételhetetlenség fontosabb értékévé lett, mint Pál apostol nőtlenségnek és özvegyeknek adott engedménye, a „jobb megházasodni, mint égni” (1Kor 7,9). A montanista Tertullianus ebben a kérdésben inkább a karthágói királynővel, Didoval értett egyet: jobb égni, mint második házasságban élni.

A monogámia, érvel Tertullianus, nem újdonság, hiszen a Teremtés könyve is egy férfi és egy nő egyesüléséről beszél, mint ami Isten rendelése. Isten egy segítőt alkotott egy férfinak (Ter 2,28), és csupán kettőről, nem többről mondta azt prófétai módon, hogy egy test lesz (Ter 2,24). A kezdet tehát tisztán monogám.²⁵⁷ A monogámia pedig azt jelenti, hogy a házasság egyszeri

²⁵² *Ad uxorem* 2.9.6-8, Városi 225.

²⁵³ 1.7.1 Vö. 1Kor 7,28

²⁵⁴ 1.1.4

²⁵⁵ 1.31.2, vö. 1.2

²⁵⁶ Vö. *uo.* 2.1; 3.11-12 Magyarázatom eltér a szokásos értelmezésektől, pl. Hunter 2007, 116-120 és Fredouille, Jean-Claude. *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris, Études augustiniennes, 1972, 89-142.

²⁵⁷ Vö. *Monog.* 4.2

és felbonthatatlan, „nem jelent különbséget, hogy valakinek egymás után van két asszonya, vagy egyszerre.” Az eredeti isteni törvény azonban megsérült, a kezdeti tiszta monogámiát Lámek megváltoztatta, mert két feleséget vett magának (Ter 4,19). A vízözönnel kezdődő új korszakban viszont Noéval ismét helyreállt a monogámia. A Noé utáni többnejűség szintén az eredeti tervtől való eltávolodás, és a mózesi Törvény is csak a szív keménysége miatt engedte meg a válást (Mtörv 24,1 és Mt 19,7-8). Krisztus szavai mutatják, hogy ez nem felel meg a kezdeti állapotnak (Mt 19,4-6). Mivel Krisztusban minden visszatér a kezdethez, eljövetele után a válás, az újraházasodás tiltott, hiszen a monogámia a kezdeti paradicsomi állapot életformája.²⁵⁸

Ábrahám többnejűségét az üdvtörténeti szemlélet alapján igazolja. A hit atyjaként monogám volt, mert az ígéretek ebben az életállapotában kapta, a körülmetélkedés atyjaként viszont már kettős házasságban élt, ami, mint Pál apostol kifejtje (Gal 4,22-31), a két néppel kötött szövetség előképe. Hasonlóképpen, történetileg meghatározott, mulandó intézmény a levirátus, a sógorházasság (Mtörv 25,5), amely Krisztussal szintén érvényét veszítette (Mt 22,23-32).²⁵⁹ Tertullianus hivatkozik az ősegyház gyakorlatára is, amely szerint pappá csak egyszer nősült férfi szentelhető, s ezt a hívek egyetemes papságából eredezteti, ti. abból, hogy a monogámia egyetemes érvényű.²⁶⁰

Tertullianus a monogámiát szorosan összekapcsolja az önmegtartóztatással. A kettő kapcsolatát jelzi Krisztus eljövetelének idején Zakariás és Keresztelő Szent János, a tiszta, „szemérmes monogámia” (*monogamia ... pudica*) és a „tiszta önmegtartóztatás” (*continentia ... integra*) két szentje.²⁶¹ A tisztaság két formája mutatkozik meg magában Krisztus születésében is, amikor a szűz fogant és szült, és „a szülés után egyszer lépett házasságra, hogy a szentség mindkét formája egyezsége jusson Krisztus születésében az anya által, aki szűz és egyszer férjezett.” A tömör, jogi, sőt adóügyi latin nyelvezetet nehéz fordítani: „*Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque sanctitatis titulus in Christi censu dispungeretur per matrem et virginem et univiram.*” Talán értelmezhetjük így: Krisztus *census*ában, nyilvántartott, törvényes vagyonában, vagyis abban a jövedelemben, amely Krisztus megszületésével keletkezett, két bevételi forrás, azaz két szentség kiegészíti egymást, a monogámia és az önmegtartóztató szüzesség. Ez azért lehetséges, mert édesanyja szűzen fogant, szűzen szült, de monogám házasságra lépett.

Az Istentől eredendően rendelt egyszeri házasság és az önmegtartóztatás egysége nem szűnik meg a halállal, sőt kiteljesedik a feltámadásban. Jézus tanítása szerint a feltámadottak nem nősülnek, és férjhez sem mennek, hanem angyalokkal lesznek egyenlők (Mt 22,30), de ez egyáltalán nem jelenti a megkötött házasságok megszűnését, a házas felek elszakadását egymástól. A halottak feltámadásakor megmaradnak a kötelékek azokkal, akikkel együtt éltünk, számadással tartozunk kapcsolatainkról. A jelenleginél kiválóbb állapotra, szellemi közösségre fogunk feltámadni, s e közösségben még szorosabb szálak fűznek egymáshoz bennünket, hiszen ismerni fogjuk önmagunkat, ahogyan azokat is, akik hozzánk tartoznak.

„Talán semmivé leszünk a halál után, amint bizonyos Epicurus (és nem Krisztus) tanítja? Ha a holtak feltámadását hisszük, akkor ez azt jelenti, hogy megmaradunk majd és kölcsönösen

²⁵⁸ *Monog.* 4.1-5.8

²⁵⁹ 7.1-6

²⁶⁰ 7.7-9

²⁶¹ 8.1

számot adunk egymásról azokkal, akikkel együtt feltámadunk. De ha abban a világban „nem nőülnek és férjhez sem mennek” (Mt 22,30), hanem angyalokkal lesznek egyenlők, akkor nem arról van szó, hogy akik házastársként haltunk meg, nem tartozunk majd össze, minthogy nem áll helyre a házasság? Sőt: annál inkább összetartozunk majd, hiszen a mostaninál kiválóbb állapotra rendeltetünk, amennyiben szellemi közösségre fogunk feltámadni, és ismerni fogjuk önmagunkat és azokat, akik hozzánk tartoznak. Máskülönben hogyan zengünk örökre hálaéneket Istennek, ha nem marad meg bennünk ennek az összetartozásnak a gondolata és emléke, ha nem öntudatunkban, hanem lényegünkben alakulunk át? Akik tehát Istennel leszünk, együtt leszünk, mivel Istennél mindannyian egy leszünk – jóllehet sokféle a jutalom, sokféle a szálláshely ugyanannál az Atyánál (Jn 14,2) –, miután egy dénárral ugyanazt a jutalmat, vagyis az örök életet szereztük meg (Mt 20,10), ahol Isten, aki a jelen életben tiltja a válást, még kevésbé választja szét azokat, akiket összeházasított”²⁶²

A házasság rossz

Eddig a házasságra nézve kedvező gondolatokat idéztem fel Tertullianustól, életműve azonban ebből a szempontból is ellentmondásos. Jóllehet a testi nemzést Isten adományának tartja a szaporodás és növekedés céljából,²⁶³ az önmeztartóztatás mellett érvelve nem riad vissza annak kijelentésétől, hogy a monogám házasságkötés alapja a paráználkodás (*stuprum*), mert a férfi a szexuális vágy miatt veszi feleségül az asszonyt.²⁶⁴ Az önmeztartóztatás mellett szólnak a kényelmi szempontok is, nem érdemes újraházasodni az utódnemzés végett, hiszen a gyermeknevelés számos aggódással, szorongással jár. Szofisztikus érvelésében olykor megdöbbenően messzire megy, ráadásul tökéletesen megfelelnek Jézus tanításáról a gyermekek születése fölötti örömről: „Amikor az asszony szül, szomorú, mert eljött az óra. Miután pedig megszülte gyermekét, nem emlékszik a szenvedésre az öröm miatt, hogy ember született a világba” (Jn 16,21). Azért, hogy igazolja, a gyermeknevelés nehézségekkel és kellemetlenségekkel jár együtt, Tertullianus hivatkozik a pogányokra, akik a kellemetlenségek elkerülése végett kiteszik gyermekeiket, megölik magzataikat. Nyilván retorikai fogásról van szó, és persze nem tekinthetünk el a korszak keresztényüldözéseitől sem, amikor gyermekek maradtak árván, mert szüleiket megölték, vagy éppenséggel a szüleiktől ragadták el gyermekeiket, hogy megöljék őket. Mindazonáltal sokat elárul egy szónokról, hogy meddig hajlandó elmenni a túlzás alakzatának alkalmazásában a hatás kedvéért. Az alábbi sorokat mindenesetre kevés magát kereszténynek valló szerző írta le a gyermekvállalásról, ha mégoly közelinek érezné is a végidő eljövételét, s ha olyannyira kedvelné is a szójátékokat, mint Tertullianus: „Csak nem vagyunk már elég biztosak üdvösségünkben, hogy gyermekekre pazaroljuk az időnket!? Hát keresni kell magunknak a terheket, amelyeket a pogányok többsége is elkerül, és amelyeket törvények szabályoznak, s amelyek ellen akár gyilkosságok árán is küzdenek!? A mi számunkra ezek sokkal hátrányosabbak, hiszen a hitet veszélyeztetik. Miért harsogta az Úr: *Jaj a várandósoknak, és a szoptató anyáknak* (Mt 24,19; Lk 21,27), hacsak nem annak igazolására, hogy a végső eloldás (*expeditio*) napján a gyermekekhez kötődés

²⁶² 10.7-9

²⁶³ An. 27.4

²⁶⁴ Exh. cast. 9.1-5

(*impedimenta*) hátrányt fog jelenteni? Mindez ugyanis a házasság velejárója, az [a jaj] viszont az özvegyeket nem érinti.”²⁶⁵

Miért ne érintené az özvegyeket, kérdezhetnénk? Talán az élet kiszámíthatatlan fordulatai, az ifjú férj váratlan halála miatt nem özvegyülhet meg egy várandós vagy szoptatós anya? Nem inkább jelképesen kell a mondatot érteni, amint Alexandriai Kelemen értette, azokra vonatkozóan, akikben eljövetelekor Krisztus nem talál majd hitet?²⁶⁶ Tertullianust az ilyen esetekben túlságosan is magával ragadja sodró ékesszólása, érvei pedig, amelyekkel az önmegtartóztatást ajánlja a házasság helyett, sokszor nagyon hasonlóak a hagyományos enkratita és markionita érvekhez.

Az enkratizmus diadala

Az irenaeusi teológia alkalmas lett volna a még Alexandriai Kelemennél is jelenlévő enkratita elemektől való megszabadulásra. Mint láttuk, Tertullianus a testtel és a teremtet istenképmással kapcsolatban lényeges gondolatokat átvett Irenaeustól, aszketikus tanításában, házasság-felfogásában azonban a mérsékelt enkratizmustól a mind szigorúbb enkratizmus felé mozdult el. Mindez súlyos következményekkel járt a nyugati házasságteológiára nézve. Gazdag életművében a házasságról és nemiségről számos kedvező gondolatot találhatunk, követői azonban megfélemlítettek azokról, és elfogadták az éles megkülönböztetést régi és új törvény, szexualitás és tisztaság, a házasság jelen élete és a feltámadottak majdani élete között. A szexualitást összekapcsolták a bűnnel, a szüzességet pedig az üdvösséggel. Jeromos például nemes egyszerűséggel eltekintett attól, hogy Tertullianust itt-ott eretneknek nevezte, ha alkalmasint érveket kölcsönözhetett tőle a házasság megvetéséhez és a szüzesség felmagasztalásához.²⁶⁷

Cyprianus naponta olvasta Tertullianus műveit,²⁶⁸ a szüzesség és házasság értelmezésében nagyon sokat tanult tőle, számos példája és érve afrikai teológus-elődjétől származik.²⁶⁹ Érvkészletének másik részét közvetlenül az enkratita hagyományból meríti, jelesen a százszoros termésszóló, *De centesimo* homíliából. E homíliában az evangéliumi példázat százszoros termése a vértanúké, a hatvanszoros a szüzeké, a harmincszoros az önmegtartóztató, azaz, a szexuális együttlétről lemondó házasságé. A homília szerint a coitus még házasság esetében is a mennyek országába való belépés kizáró oka.²⁷⁰ Cyprianus ugyan nem várja el a házasságtól a

²⁶⁵ *Ad uxorem* 1.5.2. Vö. *Exh. cast.* 12.1-5

²⁶⁶ Lk 18,8-al összefüggésben, ld. *Strom.* 3.6.49, ahol Alexandriai Kelemen hivatkozik Pál megjegyzéseire (1Tim 4,1-3, és Kol 2,18,23), miszerint az utolsó időkben nem a házasságokkal, hanem az aszketák egy csoportjával lesz gond, akik önmegtartóztatást és böjtöt hirdetnek, és tiltják a házasságot. Ld. még *Strom.* 3.6.51, ahol Kelemen Tatianossal vitázik.

²⁶⁷ Vö. Hunter 2007, 126. Az *Adv. Jov.* tertullianusi és órigenési forrásairól Duval 2003, 112-210.

²⁶⁸ Jeromos *Vir. ill.* 53

²⁶⁹ Amíg azonos tárgyú művében Tertullianus általában beszél a szüzekről, azaz nem csupán a fogadalmat tett szüzekhez intézi beszédét, hanem az értelmes életkorba lépett, az első mensesen túllévő, azaz 12 év feletti keresztény nőkről, addig Cyprianus a keresztény fogadalmas szüzeket inti, akik „fogadalommal Istennek ajánlották magukat testileg és lelkileg” *De habitu virginum* 4, vö. uo. 18. Magyarul: Cyprianus *A szüzek viseletéről*. Ford. Vanyó László. In: *Szent Cyprianus művei*. Ökeresztény írók 15. Szent István Társulat, Budapest, 1999. 191-210.

²⁷⁰ Vö. Hunter 2007, 114-115.

gyermeknemzésről való lemondást, de azzal egyetért, hogy a szüzek dicsősége nagyobb, mint a házasoké, az ő fényességüket és mennyei jutalmukat pedig csak a vértanúké múlja felül.²⁷¹

Három fő érvcsoportot hoz fel a szüzesség magasabb rendűsége mellett. 1. Mint az ókeresztény *De virginitate* szövegek szerzői általában, ő is hivatkozik kényelmi szempontokra.²⁷² A szüzeknek nem kell tartaniuk a várandóssággal és szüléssel együtt járó szenvedésektől, amelyek a bűneset következményei (Ter 2,16); nem uralkodik rajtuk a férjük, hiszen az ő férjük Krisztus, aki a férjeken is uralkodik. 2. Szüzességük az anyali állapot, az *isangelia* (vö. Lk 20,34) megvalósulása a földön, és így a szüzek a jelen világban megélik a feltámadás dicsőségét. 3) Nagyobb lesz a jutalmuk a mennyben: „ti ezt a jobb lakóhelyet kértétek, és mert a testi vágyakat kiirtottátok, a nagyobb kegyelem jutalmát kapjátok a mennyben”²⁷³ A fogadalmas keresztény szüzekben ugyanis a keresztségi újjászületés után megmarad a tisztaság, nem szennyezi be azt földies és testi vágy. Ily módon tehát a szüzességben élő tisztábban hordozza „a mennyei ember képmását” (1Kor 15,49), mint a házas.

Cyprianus hivatkozott értekezését felhasználta Ambrus püspök és Jeromos szüzességet dicsérő munkáiban. Jeromos egyenesen lelki olvasmányként ajánlotta Eustochiumnak korábban már idézett, híres levelében, amely maga is lelki olvasmányként terjedt el a 4. század végén keresztény aszketikus körökben.²⁷⁴

Ebben az időszakban a nyugati aszketikus nézeteket mélyen befolyásolta tehát egy „mérésékelt enkratizmusnak” is csak némi jóindulattal nevezhető szemlélet.²⁷⁵ Ehhez társult a Keletet és Nyugatot egyaránt lázba hozó órigenési életmű – majd a körülötte kibontakozó vita –, amelyben a képmás-teológia, teológiai antropológia és az ebből fakadó, szintén enkratita elemeket hordozó aszketikus tanítás szükségképpen együtt járt a test és a nemiség leértékelésével és a szüzesség felmagasztalásával. Szinte törvényszerűen robbant ki a század utolsó évtizedeiben az a házasság és a szüzesség teológiáját mélyen érintő nyugati vita, amelynek főszereplői Jovinianus, Jeromos, Siricius pápa és Ambrus püspök voltak.

²⁷¹ *De habitu virginum* 21

²⁷² A teljesség igénye nélkül: Tertullianus és Cyprianus értekezései mellett a 3. századból ilyen mű Methodios *Lakomája*. A 4. századból ide sorolhatjuk Ambrus *De virginitate* és *De virginibus* c. munkáit az egyik, Athanasios neve alatt hagyományozott apokrif értekezést (PG 28. 252-282); Ankyrai Basileios értekezését (PG 30. 669-809); egy munkát Nyssai Gergelytől, hármat Aranyszájú Szent Jánostól (PG 47. 495-514 és 513-532); három Vazulnak tulajdonított levelet (Ep. 44, 45, 46), amelyek közül az utolsó, amelyet Rufinus latinra fordított, hiteles lehet. Továbbá Emessai Euszebios egyik homíliája, Nazianzosi Gergely egyes költeményei, Evagrios Pontikos *Szentenciák a szerzetesekhez* és *Buzdítás a szüzességre* c. munkái tartoznak még ide, valamint egy ismeretlen szerző görög homíliája a szüzességről a családfeleknek. Szent Ágoston *De virginitate* c. könyvéről ld. lentebb.

²⁷³ *De habitu virginum* 23. Vanyó 209.

²⁷⁴ Ep. 22.22.3. Ld. fentebb a 3. fejezetet.

²⁷⁵ Hunter (2007, 115.) ezt a találó kifejezést Sfameni Gasparrotól kölcsönzi.

10. Egy sorsdöntő vita

A 4. század utolsó évtizedében Nyugaton zajló aszketikus vita egyértelmű vesztese Jovinianus volt, akit Róma és Milánó püspöke is elítélt 390-ben és/vagy 393-ban. 398-ban egy császári határozat rendelkezett letartóztatásáról és száműzéséről. Tanítása elsősorban Siricius pápa és Jeromos munkáiból rekonstruálható, hiszen írásait elítélése után nem másolták. Mit állított Jovinianus, ez az élete végéig cölibátusban és önmegtartóztatásban élő szerzetes, amivel magára vonta Jeromos ádáz haragját?²⁷⁶ Azt, hogy a cölibátus önmagában nem jobb a házasságnál; Mária szűzen fogant, de a szülés során elvesztette szüzességét; a keresztség minden bűnt eltöröl, és minden egyes embernek, életállapotától függetlenül, üdvösséget biztosít; a mennyei jutalmak között nem lesz különbség a különböző életállapotok érdemeinek megfelelően; s végül, hogy a böjtölés önmagában nem jobb, mint az Istentől kapott javak hálaadással történő elfogyasztása.

Jovinianus tézisei

Jovinianus nézetei klerikusi és szerzetesi-aszketikus körökben is kedvező fogadtatásra találtak.²⁷⁷ Írásaiban a bőséges bibliai hivatkozások mellett görög-római szerzőket, filozófusokat is idézett a házasság tekintélyének megerősítése végett. Rendszerezve fejtette ki nézeteit, ami még Jeromos polemikus, de ellenfelének mondatait idéző munkájából is látszik. Vitairatában, az *Adversus Iovinianum*-ban (*Jovinianus ellen*) négy kifogásolható állítást tulajdonít a szerzetesnek. 1. A keresztség által a szűzek, özvegyek, feleségek ugyanolyan erényekkel rendelkeznek, ha cselekedeteik nem különböznek. 2. Az ördög nem kerítheti hatalmába azokat, akik teljes hittel megkeresztelkedtek. 3. Nincs különbség az ételtől való tartózkodás és az étel hálaadással történő magunkhoz vétele között. 4. Akik kitarítottak keresztségük mellett, ugyanazt a jutalmat kapják a mennyben.²⁷⁸

A Jovinianusnak tulajdonított első állítás nem jelenti a cölibátus leértékelését. Semmi jel nem utal arra, hogy ő maga szabados, hedonista élet igazolását kereste volna a tisztaság ellenségeként, amint azt pamfletjében Jeromos állítja. Jovinianus tézise csak nőkre vonatkozik, ami arra utal, hogy valószínűleg sem teológiai megfontolásból, sem személyes tapasztalatból nem tetszett neki az a valóban új szüzességekultusz, amelynek meghonosításában Jeromos meghatározó szerepet játszott előkelő szűzek, feleségek és özvegyek lelkivezetőjeként.

A második tézis Jeromos szerint azt mondja ki, hogy a megkeresztelteket már „nem kísértheti meg” az ördög. Ez a „*non posse tentari*” feltehetően Jeromos téves olvasata, amit nagy örömmel meg tud cáfolni. Jovinianus ugyanis más kifejezést használt: „*non posse subverti*”,

²⁷⁶ Noha a vita meghatározó következményekkel járt a nyugati házasságteológiára nézve, Jeromos, Ambrus és Siricius tekintélyének, valamint az elítéléseknek köszönhetően Jovinianus iránt csak a legutóbbi időkben mutatkozott komoly tudományos érdeklődés. Közel egyidőben jelent meg a témáról két alapos monográfia: Duval, Yves-Marie. *L'affaire Jovinian: d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum. 2003, és Hunter, David G. *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. Oxford University Press, 2007. Jovinianus tanításait csak az ellenfelek cáfolataiból lehet rekonstruálni, amit megtesz Duval 2003, 43-80. és Hunter 15-50. Az események kronológiáját ld. Duval 2003, 11-21.

²⁷⁷ Vö. Jeromos *Ep.* 49.2; Ágoston *Retr.* 2.22

²⁷⁸ Adv. Jov. 1.3 és 2.35. Ld. Duval, 2003, 46. kk.

vagyis „nem kerítheti a hatalmába”, „nem semmisítheti meg”, ami nem azt jelenti, hogy szerinte a megkeresztelték nem követhetnek el bűnt, hiszen erősen hangsúlyozza a bűnbánat jelentőségét a keresztény életben.²⁷⁹ Biblikus alapú (1Jn 3,9-10 és 5,18 kifejtése) és a liturgikus gyakorlatból levont következtetése szerint a keresztségben az ember ellentmond a Sátánnak, minden csábításának, pompájának, megkapja a Szentlelket, és képes teljesen új életet élni. Ha elbukik is olykor, a Lélek ereje segít talpra állni, az ördög nem kerítheti teljesen hatalmába. A keresztség hatásának efféle elgondolása a korban egyáltalán nem számított különösnek.²⁸⁰ Jovinianus tehát nem egyéni hőstettekről beszélt, hanem az isteni kegyelemről, a sátán által legyőzhetetlen Egyház erejéről, amelynek méhében a víz és a Szentlélek által újjászületik a megkeresztelt ember, s amelynek tagja lesz. Jovinianus az Egyház örök szüzességének és tisztaságának erejében hitt, nem az egyéni aszketikus nagyságokban, akiket olykor látott csúnyán elbukni.

A harmadik tézis is bibliai tanításokra alapozódik (Ter 9,3; Róm 14,21; Titus 1,15; 1Tim 4,4). Nem a böjt fölöslegességét tanította, hanem az étkezéssel, a böjtöléssel kapcsolatos páli figyelmeztetést aktualizálta: „Mert Isten minden teremtménye jó, és semmi sem elvetendő, ha hálaadással élnek vele, ugyanis megszentelődik Isten igéje és az imádság által” (1Tim 4,4). Jeromosnak mások szemében is túlzásnak tűnő aszketikus lelkivezetői előírásait Jovinianus a manicheizmus bizonyítékának tartotta. Könyvében David Hunter joggal jelöli meg a harmadik tézis teológiai alapjaként azt a felfogást, mely szerint a teremtett világ jó, és az embernek a teremtésben megfelelő helye van, őt szolgálják az élőlények.²⁸¹ A szélsőséges aszketizmus a teremtés leértékelése, a teremtés jóságának megvetése. Jovinianus az apostolok és Jézus példájára hivatkozik, akik hálaadással ettek és ittak. Jézus még a feltámadása után is halat evett. A földi javak hálaadással való használatának hangsúlyozása mögött feltehetőleg az a mélyen eucharisztikus szemléletmód rejlik, amelyet Alexandriai Kelemennél is megfigyeltünk.²⁸²

A negyedik tézis, amelyet Jeromos a legszélsőségesebbnek tart, azt mondja ki, hogy a mennyországban egyazon jutalmat kapja mindenki, aki kitart keresztségében. Jovinianus szerint az evangéliumból tudjuk, hogy a feltámadottak között két csoport lesz: a kosok és a bárányok, a baloldalon és a jobboldalon állók, az elkárhozók és az üdvözülők (Mt 25,4 kk). Ha az eucharishtiában részesedők Krisztusban maradnak, Krisztus pedig öbennük (Jn 6,54), s ha az igazakban, akik azért igazak, mert szeretnek, Krisztus lakozik majd Atyjával (Jn 14,23), akkor nem hiányozhat belőlük semmi, ami alapján az üdvözülteket rangsorolhatnánk. Jézus imádságában azt kéri az Atyától, hogy mindnyájan egy legyenek, ahogyan az Atya és a Fiú egyek (Jn 17,20-23.), ami az egész egyházra vonatkozik.

Valóban zavaró lehetett az ellentmondás az aszketikus teológia individuális és a keresztségi teológia ekkleziológiai szüzességeszménye között, amely a 4. század végén Rómában és Milánóban látványosan kezdett megszilárdulni. Jovinianus nem értékelte le a cölibátust, csak egyszerűen fellázadt a szüzesség kultuszával szemben, amelyet veszélyes újításnak és az individualizmus térnyerésének tekintett. A szüzességi fogadalom új, Ambrus püspök által meghonosított szertartásának (*velatio*) teológiáját azért kifogásolta, mert az az Énekek Éneke exegézisét szorosan összekapcsolta a fogadalmas szüzek és Krisztus eljegyzésével. A 2Kor 11,2 vers – „Eljegyeztelek ugyanis titeket egy férfinak, hogy mint tiszta szüzet vezesselek

²⁷⁹ Adv. Jov. 1.3: „non posse subverti”; uo. 2.1: „non posse tentari”. Ld. Hunter 2007, 35-36.

²⁸⁰ Hunter 2007, 37-38. példákkal.

²⁸¹ Hunter 2007, 39.

²⁸² Ld. 7. fejezet.

Krisztushoz” – a *velatio* egy meghatározó pillanatának liturgikus olvasmánya lett, holott az Jovinianus szerint valójában az egyház egészére, tehát a férjezettekre, özvegyekre, újrահázasodottakra is érvényes, és nem a Krisztusnak eljegyzett fogadalmas szűzekre vonatkozik.

Jovinianus az aszketikus szüzesség-eszménnyel nem a házasság szentségi természetét állította szembe vagy párhuzamba, hanem a keresztség és az eucharisztia minden egyebet felülmúló ajándékait. A vita modern értelmezői egyetértenek abban, hogy téziseinek alapja a keresztség minden bűnt eltörlő és az embert teljesen átalakító erejébe vetett mélységes hit. Nincsen olyan életállapot, amely a megkeresztelt, a keresztség mellett kitartó, az eucharishtiában részesülő és az egy hitben egy Egyházat alkotó emberek között hierarchiát hozna létre. Az egyház közösségében az aszketikus érdekek alapján nem lehetnek különbségek.

Jovinianus szellemi elődei a lelkipásztori levelek, amelyek aszketikus-enkratita eretnekségektől óvnak (1Tim 4,1-5), egyszer nősült, házuk népét elismerésre méltó módon vezető férfiak *episkoposszá* és diakónussá szenteléséről beszélnek (1Tim 3,2 és 12, Titusz 1,5-7), valamint Alexandriai Kelemen és Irenaeus, akik védelmükbe vették a házasságot a radikális enkratitákkal és a gnosztikusokkal szemben. Bizonyos értelemben szintén a mérsékelt elődök közé sorolható a *Didascalia Apostolorum* (3. század első fele), amely leszögezi, hogy sem a menstruáció, sem az éjszakai magömlés, sem a házastársak szexuális egyesülése nem szennyezi be azt, amit a keresztség már lemosott,²⁸³ továbbá az Irenaeushoz is kapcsolható levél, amelyet Vienna és Lugdunum egyházai küldtek Ázsia és Frígia egyházainak.²⁸⁴ A Damasus pápasága alatt alkotó római presbiter, akit Ambrosiaster néven emlegetünk, szintén szembeszegült a jeromoszi aszketikus vonallal, és azt tanította, hogy a Paradicsomban is lehetséges lett volna a testi nemzés, és a házasság és nemzés eredendő tisztaságát védelmezve hangsúlyosan kiállt a klerikusi cölibátus mellett is.²⁸⁵ Jovinianus megerősítést kaphatott az olyan eretnek- és enkratita-ellenes szerzők műveiből is, mint Salamisi Epiphánios és Bresciai Philastrius, akik szerint a szexuális vágy eredendő adottságunk, Isten oltotta belénk, hogy a sokasodás parancsának eleget tudjunk tenni, a házasság pedig jó, a bűnben fogadás a bűneset utáni állapotra vonatkozik.²⁸⁶

Jeromos válasza

Ezzel szemben állt egy másik, a szexualitást megvető hagyomány, amely Tatianos radikalizmusát ugyan enyhítette, de alapelveit megtartotta.²⁸⁷ Eszerint a házasság, a test, a szexualitás Ádám bűnével áll szoros kapcsolatban, az Újszövetség gyökeres fordulatot jelent az Ószövetséghez képest, a szüzesség magasabb rendű a házasságnál, előkelőbb helyet biztosít

²⁸³ *Didascalia* 26.

²⁸⁴ Eusébios *EH* 5.3. 2–3. Vö. Behr 2000, 120–121.

²⁸⁵ *Quaestiones Ueteris et Noui testamenti. Quaestio CXXVII. De peccato Adae et Euae*. CSEL 50 A. Souter (ed.), 1908, 1–416. Lásd erről Hunter, David G. „On the Sin of Adam and Eve: A Little-Known Defense of Marriage and Childbearing by Ambrosiaster.” *The Harvard Theological Review* 82/3 (1989/July), 283–299.

²⁸⁶ Epiphánios *Haer.* 45.3.2–3.; 47.1.6–7, 48.8.8 és 66. Philastrius *Diversarum hereseon liber* 84.1. Vö. Hunter 2007, 146–158

²⁸⁷ Tatianos radikális aszketikus fordulatáról, enkratita szektásságáról és a valentinianizmushoz közeledéséről Irenaeustól és Kelemenről kezdve olvashatunk az eretnek-ellenes irodalomban. A forrásokat kritikával kezeli és a kérdést árnyaltabban közelíti meg Hunt, Emily J. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. Routledge Early Church Monographs. Taylor & Francis 2003.

az aszketikus hierarchiában és Isten országában. Ez és az órigenési és órigenista spiritualitás, valamint Tertullianus és Cyprianus szüzességteológiája döntően meghatározta a nyugati teológusok szemléletét a 4. század végén. Így Siricius, Ambrus, és különösen Jeromos felfogását is.²⁸⁸

Jeromos házassággal és szüzességgel kapcsolatos álláspontját jól tükrözi a következő idézet. „Akkora a különbség a házasság és a szüzesség között, amekkora a bűn el nem követése és a jótett között, sőt, hogy enyhébben fogalmazzak: amekkora a jó és jobb közötti különbség.”²⁸⁹ Amikor kijelenti, hogy a házasság még mindig jobb, mint a paráználkodás,²⁹⁰ valójában csak a rosszhoz képest tartja jónak. A testi kapcsolat Jeromos szerint egyértelműen rossz, a házasság pedig kisebb rossz (*levius malum*), mint ha az ember ég (1Kor 7,1), mert ez utóbbi rosszabb. A páli engedmény: „jobb égni, mint házasságban élni” tehát két rossz összehasonlítása, ami egyébként a montanista Tertullianus érve volt, akit Jeromos közvetlenül követ.²⁹¹ Az újránházasodás prostitúció, ami csak azért jobb a tényleges prostitúciónál, mert jobb egy férfinak kiszolgáltatni magunkat, mint soknak.²⁹² Az újránházasodott özvegy nem részesülhet az eucharishtiában,²⁹³ a coitus ugyanis Krisztus testének tisztaságával összehasonlítva tisztátalan.²⁹⁴ Legmegdöbbentőbb állítása: a házasság szennyének mocskát még a vértanúság sem mossa le.²⁹⁵ Ádám és Éva csak a kiűzetés után szeretkeztek,²⁹⁶ a házasság a bűneset következménye, a paradicsom a szüzesség állapota.²⁹⁷ Jeromos tehát a coitust és a házasságot szorosan összekapcsolja, s mindkettőt a bűneset következményének tartja. 1Tim 2,15 vers értelmét teljesen kicsavarva azt állítja, hogy az anyákat az mentheti meg, ha az általuk szült gyermekek szüzek maradnak.²⁹⁸

Jeromos Jovinianus elleni támadása, a műben kifejtett, alig leplezett házasságellenessége a kortársakban komoly ellenérzéseket szült. Nem csupán a korábbi barátból ellenséggé vált Rufinus nevezte emiatt tanításait manicheusnak,²⁹⁹ de támogatói, Pammachius és Domnio is aggódva figyelmeztették a felháborodott kritikusokra, és kérték néhány érvének kijavítására.³⁰⁰ Noha Galliában Sulpicius Severus védelmébe veszi Jeromost az eretnység vádjával szemben,³⁰¹ egykori pártfogoltja, a szintén galliai presbiter, Vigilantius csúnya vitába keveredik majd Jeromossal, többek között azért, mert megkérdőjelezte a cölibátus érdemszerző voltát. Vigilantiust ezért Jeromos sok tekintetben Jovinianus követőjének tartotta, és semmitől nem riadt vissza annak érdekében, hogy erkölcsileg kivégezze.

Jeromos és Jovinianus vitája állásfoglalásra készítette a kortársakat, ámde Jovinianus mellett nem lehetett nyíltan kiállni, miután már hivatalosan elítélték Rómában és Milánóban, majd nem

²⁸⁸ Hunter 2007, 128-129.

²⁸⁹ „*Tantum est igitur inter nuptias et virginitatem, quantum inter non peccare, et bene facere; imo, ut levius dicam, quantum inter bonum et melius.*” Adv. Jov. 1.13.

²⁹⁰ Adv. Jov. 1.7

²⁹¹ Adv. Jov. 1.9. Ld. Duval 2003, 112-207. Hunter 2007, 248.o.

²⁹² Adv. Jov. 1.14

²⁹³ Uo.

²⁹⁴ Adv. Jov. 1.20

²⁹⁵ 1.26. Ld. Hunter 2007, 245-250.

²⁹⁶ Ep. 22.19

²⁹⁷ Adv. Jov. 1.16

²⁹⁸ 1.27

²⁹⁹ Apol. 2.42

³⁰⁰ Ld. Jeromos Ep. 49 Pammachiushoz és Ep. 50 Domnióhoz.

³⁰¹ Dial. 1.7.

sokkal később letartóztatták és száműzték.³⁰² Jeromos exegetaként, fordítóként, bibliatudósként és lelkipáterként már komoly tekintélyt vívott ki magának a 390-es évekre, a szüzesség-kultusz fő támogatói között pedig élen járt Siricius pápa és Ambrus püspök. Utóbbi, úgy tűnik, elsősorban Mária *in partu virginitas*-ának tagadása miatt tekintette eretneknek Jovinianust.³⁰³ Siricius nem ítélte el a házasságot úgy, mint Jeromos, de ragaszkodott ahhoz a hagyományos felfogáshoz, hogy az Istennek szentelt szűzeknek nagyobb fokú tisztelet jár, mint a házasoknak.³⁰⁴

A 4. század végén tehát a Jovinianus vita hatására körvonalazódott egy, a jeromosi radikalizmustól ódzkodó, de Jovinianus felfogását is elutasító, mérsékeltabb aszketikus teológia. E felfogás megjelenik majd a latin nyelvű *Consultationes Zacchaei et Apollonii* című dialógusban, amely szerint az első emberpár házasságát és szexualitását nem szennyezte be a bűn, és a házasság éppen úgy az önmegtartóztatás formája, mint a szüzesség,³⁰⁵ továbbá Pelagius és Ágoston írásaiban is. Mind közül a legjelentősebbek Ágoston válaszai, amelyek máig alapvetően meghatározzák a nyugati házasságteológiát. Nézetei kifejtésére diplomatikus megoldást választott, hiszen megtapasztalta már a Galata levél körüli értelmezési vitában, hogy Jeromostól mi sem áll távolabb, mint palinódiát énekelni, azaz visszavonni valamely sértő, vagy tévesnek bizonyult kijelentését, úgyhogy nem is próbálta rábírní erre, mint tette azt korábban.³⁰⁶ Egyszerűen írt két munkát, a *De bono coniugali*-t (*A házasság jóságáról*) és a *De sancta virginitate*-t (*A szent szüzességről*), amelyekben Jovinianus nézeteit és Jeromos túlzásait egyszerre kívánta kiigazítani, anélkül, hogy a nevükön nevezte volna őket.

³⁰² Az elítélésekről ld. Duval 2003, 11-21.

³⁰³ Ambrus *Ep. extra collectionem* 15.4. Hunter szerint (2007, 22-24.) Jeromos és Siricius nem biztos, hogy a *virginitas in partu*-ban Ambrussal azonos véleményen voltak, de úgy vélem, nem veszi kellőképpen figyelembe Jeromos *Ep.* 49 végét a szüzi születésről a zárt ajtókon való belépés érvével.

³⁰⁴ *Ep.* 7.5.

³⁰⁵ *Zacch* 3.5.6-8. A dialógust Pierre Courcelle a 411 utáni időszakra datálta („Date, source et genèse des « Consultationes Zacchaei et Apollonii »”. *Revue de l'histoire des religions* 146 (1954/2), 174-193.) Jean-Louis Feiertag 408-410 körülre (*Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotéologie*. Fribourg, University Press, 1990, 38-125.)

³⁰⁶ Ágoston *Ep.* 28.3

11. Ágoston

Ágoston mindenki másnál erősebb és maradandóbb hatást gyakorolt a házasság értelmezésére a nyugati egyházban és társadalomban, de hatalmas életművén belül jelentős változásokat figyelhetünk meg a testtel, házassággal, nemiséggel kapcsolatos tanításaiban. 411 előtt, a pelagiánus vita kibontakozását megelőzően aszketikus eszméit és házasságteológiáját egyrészt Jovinianus és Jeromos vitája befolyásolta, másrészt az a törekvése, hogy allegorikus-spirituális szentírásmagyarázati módszerrel cáfolja a manicheusok nézeteit. Ellenük írt Genézismagyarázatában (388-389), amely legelső exegetikai munkája, a testi szaporodást a bűn következményének tartotta, szerinte Ádám és Éva a bűneset után lettek „e világ fiaivá”, akik nemzenek és születnek (vö. Lk 20,34-36): „Mielőtt vétkeztek, még nem voltak e világ fiai. E világ fiai ugyanis nemzenek és születnek, mint az Úr mondja, amikor azt igazolja, hogy e testi nemzés a nekünk ígért eljövendő élettel összehasonlítva megvetendő.”³⁰⁷ Kommentárját mélyen áthatotta Órigenés írásmagyarázatának és teológiájának hatása, és az ember teremtését, valamint a Paradicsom-történetet teljes egészében allegorikusan értelmezte.³⁰⁸ Néhány évvel később szakított korábbi felfogásával, és a Teremtés könyvét szó szerinti jelentésben értelmező munkájában, a *De genesi ad litteram*ban (401-414) kijelentette, hogy már képes az elbeszélés sajátos értelmű és nem allegorikus magyarázatára.³⁰⁹ Későbbi írásaiban, mint a *De nuptiis et concupiscentia* (418-420) és a *Contra Iulianum* (421 v. 422), Pelagiusszal és követőivel vitázott az ember eredeti állapotáról és bukásáról, valamint jelen helyzetéről és jövőendő sorsáról. Ekkor már teljes egészében elfogadta a bibliai tanítás közvetlen üzenetét, beleértve azt, hogy a szexuális szaporodás az ember természetes, Istentől kapott adottsága, nem a bűneset következménye. Amíg a testi szaporodás és a bűneset között szoros összefüggést látott, a testi-rokonai kapcsolatoknak nem tulajdonított különösebb jelentőséget, hiszen azok a bűnös állapothoz tartoznak, és megszűnnek, amikor a feltámadásban az emberi természet eredeti tisztaságában helyreállítatik. A felebaráti szeretetről ennek következtében igen elvont módon gondolkodott: a másik emberben kizárólag az emberi természetet szeretjük, és nem azt, hogy az illető apa, anya, gyermek, testvér, rokon. „Az emberi természetet a testi adottság nélkül kell szeretni” – írja az egyik korai értekezésében, úgyhogy nagyjából három évtizeddel később, amikor életművét áttekinti, az ilyen jellegű megjegyzéseit rendre helyesbíteni kényszerül.³¹⁰ Amilyen mértékben eltávolodott első Teremtés-kommentárjának allegorikus exegézisétől a szó szerinti felé, úgy távolodott el a házasság tisztán spirituális értelmezésétől a testi-volt jelentőségének belátása felé.³¹¹

A következőkben ezt a folyamatot, Ágoston házasságteológiájának kialakulását és jellemzőit, valamint a testről és nemiségről alkotott nézeteinek változását tekintem át. Nem célom valamennyi vonatkozó szöveghely és a hatalmas szakirodalom feldolgozása, mindössze arra az

³⁰⁷ *Gen. man.* 1.19.30.

³⁰⁸ Az allegorikus exegetikai módszerről ld. *Gen. man.* 2.1.1. és 2.2.3. A kommentárra gyakorolt órigenési hatásról ld. Heidl György, *Szent Ágoston megtérése: Egy fejezet az origenizmus történetéből*. Paulus Hungarus-Kairosz, Budapest, 2001, 93-191.

³⁰⁹ *Gen. litt.* 8.2.5, 16

³¹⁰ *Ver. rel.* 247-251. Erről *Retr.* 1.13.8. A *Gen. man.* 1.19.30-ról ld. *Retr.* 1.10.2

³¹¹ Ez nagyon lényeges szempont, amire rámutatott már Reynolds, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*. Brill Academic Publishers, Inc. Boston-Leiden, 2001. ld. különösen 252 o., továbbá Clark, A. Elizabeth. „Heresy, Asceticism, Adam and Eve: Interpretations of Genesis 1–3 in the Later Latin Fathers.” In Uő. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1986, 353–85.

alapvető kérdésre keresem a választ, hogy mit tudhatunk meg a legnagyobb hatású nyugati egyházatya írásaiból a házasságról mint misztériumról, szüzesség és házasság viszonyáról, a hitvesek halál utáni összetartozásáról, a feltámadott házaspárok esetleges sajátos kapcsolatáról.

A házasság javai és a szüzesség nagyobb java

De bono coniugali-t és párját, a *De sancta virginitate*-t a hagyományos datálás szerint 401-ben írta, újabban azonban e műveket 404 környékére teszik.³¹² Megírásukat a Jovinianus-vita ösztönözte, ez azonban csak az egyik, ámbar valóban meghatározó tényező. A másik fontos szempont, hogy éppen a vita időszakában mélyült el Ágoston teológiája, miközben lassanként megszabadult korai Genézis-magyarázatának órigenési spiritualitásától és antropológiájától. A 400-as évek elején már kezdte elfogadhatónak tartani azt az értelmezési lehetőséget, hogy az első emberpár hús-vér testben élt a Paradicsomban, és a táplálkozás és a szaporodás természetes parancsát testi módon teljesíthette volna akkor is, ha nem bukik el idő előtt.

A *De bono coniugali* legelején Aristotelészhez, Cicerohoz és Musonius Rufushoz hasonlóan összekapcsolja a házasságot és a barátságot, majd megállapítja, hogy lehetett volna a férfi és a nő között testi egyesülés nélküli, baráti, testvéri kapcsolat.³¹³ A házasságnak nem az utódnemzés az egyedüli célja, hanem a különböző nemek természetes társulása miatt jó. A férj és feleség közötti *ordo caritatis* ugyanis elevenen él akkor is, ha a nemzőképességek kihunynak, vagy ha a párnak a meddőség miatt nem születhet gyermeke. „A házasság szerintem nem pusztán az utódnemzés miatt jó, hanem a különböző nemek természetes társulása miatt. Máskülönben nem beszélénk házasságról idős emberek esetében, különösen, ha gyermekeiket elveszítették, vagy ha egyáltalán nem születtek utódaik. Valójában még a sokéves házasságban is, noha a bizonyos életkorral járó, egymás iránti lángolás már megszűnt a férfiban és a nőben, a szeretet rendje elevenen él a férj és a feleség között.”³¹⁴

Egyes vélemények szerint Ágoston mintegy megelőlegezi azt az általában a II. Vatikáni Zsinatnak tulajdonított felfogást, mely szerint a házassági együttélés kölcsönös önjárandékozás (*donatio mutua*).³¹⁵ Nekem ez túlzásnak tűnik, bár Ágoston csakugyan erősen hangsúlyozza a házassági kapcsolat lelki-spirituális jellegét, hiszen az nem pusztán az utódnemzés miatt jó, hanem a barátság (*amicitia*), a baráti társas lét (*societas amicalis*) és az anyaság miatt is. A félreértések elkerülése végett azonban nyomban hozzátesszi, hogy az önmegtartóztatás révén sokan túllépnek ezeken a javakon.³¹⁶ Akármilyen szépen festi le a házassági kötelék társas, közösségi, baráti jellegét, lényegében *remedium*nak, a kéjvágyat csillapító orvosságnak

³¹² Hombert, Pierre-Marie, „Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne.” Paris: Études Augustiniennes, 2000. Hunter, David, „Augustine, Sermon 354A: Its Place in His Thought on Marriage and Sexuality.” *Augustinian Studies* 33 (2002), 40-44. Ld. még Hunter 2007, 269. kk.

³¹³ *B. coni.* 1. Aristotelész *Nikomakhoszi etika* VIII.12. 1162a 6-8.; Cicero *De officiis* 1.50; Musonius Rufus *Diatr.* 14. Később Ágoston majd elgondolkodik azon, hogy egy ilyen kapcsolathoz miért nem lett volna megfelelőbb egy férfi társ megalkotása, és arra jut, hogy a társ nőiségének oka az, hogy a szaporodás Istentől rendelt módja a két nem testi egyesülése, *Gen litt.* 9. 5-7.

³¹⁴ *B. coni.* 3. vö. *uo.* 17

³¹⁵ *Gaudium et spes* 2.48. Lásd erről P. G. Walsh helyhez fűzött jegyzetét: Augustinus: *De Bono Coniugali; De Sancta Virginitate*. Oxford, Clarendon Press 2001. 6.o. 58. j.

³¹⁶ *B. conj.* 9

tekinti.³¹⁷ A házasság a libidó rosszaságából valami jót hoz létre, a szülői érzés pedig mérsékeli a testi vágyat, amely ezért „tisztességesebben izzik”.³¹⁸

Házasságnak az nevezhető, ha a férfi és a nő haláláig hűséges a másikhöz, és egyesülésük mindig nyitott a fogadásra. Ha nem a gyermeknemzés a célja, akkor annak az emberi gyengeség és az önmegtartóztatás hiánya az oka. Ha gyermeknemzés céljából történik, nem véték, ha a házasságon belül a testi vágy kielégítése a célja, akkor bocsánatos véték.³¹⁹ Ami ezen felül van, nem az értelem, hanem a vágy szolgálatában áll. A coitus házasságon kívül halálos bűn, házasságon belül pedig csak akkor bocsánatos, ha a természettel összhangban van.³²⁰ A természetellenes szexuális egyesülés ugyanis gyalázatosabb a feleséggel, mint a prostituálttal.³²¹ Az egymás és az Úr iránti hitet, bizalmat, hűséget (*fides*) megőrző házások teste szent, de a szűz (*innuptus*) teste szentebb.³²² Az önmegtartóztató házások időnként „a jámborság lépcsőfokán alászállnak” a nászhoz, a nem önmegtartóztatók pedig alkalmanként „a tisztesség lépcsőjén felemelkednek” a nászhoz.³²³

Jeromost nem említi, de az ő felfogását bírálja, amikor hangsúlyozza, hogy a házasságot nem a paráználkodással kell összehasonlítani, amiből csak kisebbik rosszként kerülhet ki, hanem a szüzességgel. Mind a házasság, mind az önmegtartóztatás jó, az utóbbi azonban nagyobb jó. A halandó nemzésnek ugyanis, ami a házasság célja, vége szakad, az önmegtartóztatás, a testi nemzéstől való teljes mentesség azonban az angyali állapot sajátja, és megmarad örökké. Ágostonnak meggyőződése, hogy csakis a *continentia* az eljövendő, angyali állapot megjelenítése, a házasság semmiképpen sem, mivel mulandó javak kapcsolódnak hozzá.³²⁴ Remete Szent Antal és a többi aszketikus eszménykép nyomán a maga számára a megtérés, a *conversio* lényegi elemének gondolta a házasságról való lemondást.³²⁵

A házasságot felülmúló önmegtartóztatás mellett Tertullianushoz hasonlóan üdvörtörténeti érvet hoz fel.³²⁶ Eleinte Isten népének testi megszületése volt a cél, hogy majd e nép fiaként megszülessen mindenek Üdvözítője, miután azonban megszületett, az Egyház szent és tiszta közösségébe minden népből bőségesen egybegyűlnek az emberek, akik a keresztségben újjászületnek. A testi nászt ezért immár felülmúlja a keresztyének önmegtartóztatása. Ágoston számára a szüzesség és önmegtartóztatás szorosan ekkleziológiai és mariológiai fogalom.³²⁷ Maga az önmegtartóztató életmód és a szüzesség nem újdonság, hiszen mind a pogányoknál, mind a zsidóknál volt erre példa, a keresztyén szüzesség azonban lényegesen különbözik minden egyébtől, mert nem ideigtartó, hanem örök szüzességi fogadalmat jelent. E különleges fogadalom a történelemben egyedülálló módon jelent meg Mária szavaiban, aki azt válaszolja az angyal köszöntésére: „Miként lesz ez, hiszen férfit nem ismerek” (Lk 1,34). „Ha

³¹⁷ Ld. erről J. Patout Burns. „Marital Fidelity as a *remedium concupiscentiae*: An Augustinian Proposal.” *Augustinian Studies* 44/1 (2013), 1-35.

³¹⁸ *B. coni.* 3. Vö. *Nupt. et conc.* 1.15-17

³¹⁹ *B. coni.* 5-6

³²⁰ *B. coni.* 11

³²¹ *B. coni.* 12

³²² *B. coni.* 13

³²³ *B. coni.* 19

³²⁴ *B. coni.* 8

³²⁵ *B. coni.* 9. Vö. *Conf.* 8.12.30: „Mert megtérítettél magadhoz úgy, hogy ne vágyjak feleségre vagy bármi világi reményre.”

³²⁶ *B. coni.* 9. Vö. Tertullianus *Monog.* 7.1-6

³²⁷ Ágoston *S. virg.* 2. Ezt az összefüggést Ambrus nyomán emeli ki, ld. Ambrus *Exp. Lc* 2.7. és *De virginibus* 1.6.31.

szándékában lett volna teljes házaseletet élni,” teszi hozzá Ágoston, „nem kérdezte volna, hogy asszony létére hogyan szüli majd meg a neki ígért gyermeket. Az is megtörténhetett volna, hogy isteni parancsra szűz marad, és Isten Fia megfelelő csodával öltött volna benne szolgálóformát. De például kellett majd szolgálnia a szent szűzeknek, nehogy azt gondoljuk, hogy csupán csak szűznek kellett lennie, aki megérdemelte, hogy egyesülés nélkül is gyermeket foganhatott. Istennek ajánlotta szüzességét akkor, amikor még nem tudta, hogy mit fog foganni, hogy az isteni életnek emberi testben való utánpótlása ne parancsszóra, hanem fogadalomból, ne kényszerű szolgálattól, hanem szerető választásból valósuljon meg.”³²⁸

A *De bono coniugali*-ban Ágoston még azt mondja, hogy a házastársak szexuális együttléte olyan az emberiség testi egészsége számára, mint az eledel az embernek. Testi gyönyörrel jár, de ha ez mérsékelt, visszafogott, a természetes kereteken belül valósul meg, akkor nem számít libidónak, kéjvágynak.³²⁹ A *Retractationes*-ben ezt a párhuzamot felülbírálja, és a kései művekre utal, ahol sokkal szigorúbb álláspontot fejt ki.³³⁰ Eclanumi Julianusszal vitázva az evés és ivás utáni vágyat, a szépség látásának és hallásának kívánságát megkülönbözteti a szexuális vágytól. Az előbbieket a bukás előtti állapotban is megvoltak az emberben, a szexuális vágy nem, mert az Ágoston szerint *per definitionem* rendezetlen mozgás.³³¹

Az özvegyek újránházasodása nem bűn, de szentelési akadály. Klerikus csak egyszer nősült férfi lehet, mivel az egynejű pap azt jelképezi, hogy a sok népből lett egységes egyház alá van vetve Krisztusnak. Ez a jelképeség szorosan hozzátartozik ahhoz, amit Ágoston a házasság *sacramentum*ának nevez. A poligám pátriárkák házassága előre jelezte, hogy majd minden népből összetett sokaság lesz alávetve Istennek, a keresztény egynejűség pedig annak a jelképe, hogy a mennyei városban egységesen alá leszünk vetve Istennek.³³² A házasság ugyanakkor Krisztus és az Egyház egységét jelző *sacramentum*, amint azt Ef 5,31-32-ből tudjuk. Ágoston ennek kapcsán nem a későközépkorban kialakult és ma is használatos *sacramentum*ról beszél, mely szerint a házasság a hét szentség egyike.³³³ A *sacramentum* eleinte sajátosan jogi, katonai fogalom hűségeskü, fogadalom, szerződés jelentésben, amit Ágoston a keresztségre és a papságra is abban az értelemben alkalmaz, hogy spirituális módon kitörölhetetlen jelet hagy az emberen.³³⁴ A keresztény házasság *sacramentum*a egyrészt jelszerűségében, másrészt felbonthatatlanságában áll, s így módon Krisztus és az Egyház felbonthatatlan egységének a férfi-nő házassági szövetségében (*confoederatio nuptialis*) megmutatkozó jele. A házassági

³²⁸ S. virg. 4 A könyvet Rajeczky Benjamin fordításában idézem: *A szent szüzességről. Keresztény remekírók* 8. kötet. Szent István Társulat, Bp. 1944.

³²⁹ B. coni. 18. Részletesebben ld. Reynolds 2001, 277.

³³⁰ Retr. 2.22.2

³³¹ C. Iul. imp. 4.24, 25,41.

³³² B. coni. 21.

³³³ Először a Veronai zsinat (1184) nevezi hivatalosan *sacramentum*nak a házasságot (DS 76), a II. Lyoni zsinat (1274) pedig a hét szentség közé sorolja (DS 860). IV. Jenő *Exultate Deo* kezdetű bullája (1439) Ágoston nyomán a házasság szentségének három javát – gyermek, hűség, felbonthatatlanság – mint Krisztus és az Egyház felbonthatatlan egységének jelét határozza meg (DS 1327). Ezt erősíti meg minden további dokumentum, ld. DS 1797-1801; DS 3142-3146; DS 3700-3718. Legújabb könyvében Philip L. Reynolds bemutatja, miként lett a házasság a középkorban a hét szentsége egyike, és hogyan vált ez dogmává a Trienti Zsinaton 1563-ban a protestáns felfogásra adott válaszként: *How Marriage Became One of the Sacraments: The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

³³⁴ A *sacramentum*hoz 1. Doctr. christ. 3.31. A *sacramentum* mint szent jel: C. adv. legis et prophetarum 2.9.34. Itt a *tantae rei sacramenta, id est, sacra signa* az Ef 5,32-re utal. Lactantius *Epitome* 61 a Zsid 13,4 alapján mondja, hogy a tiszta és szeplőtelen nászágy *sacramentum*át meg kell őrizni, vagyis meg kell tartani a házassági fogadalmat. A *sacramentum* jelentéseit Ágostonnál és a középkori szerzőknél alaposan bemutatja Reynolds 2001, 280-311 és 2016, 1-84.

szövetséget a válás sem szünteti meg, ezért házasságtörés az elvált fél újabb szexuális kapcsolata – mindkettőé, nemcsak a nőé, ahogyan a polgári törvények akkoriban előírták.³³⁵

A későbbi írások bővebb kifejtéseiből úgy tűnik, Ágoston a földi házasságok és Krisztus és az Egyház örök házassága között csak korlátozott értelemben lát analógiát, hiszen az előbbinek a halál véget vet, az utóbbi örök.³³⁶ Amiről Pál beszél, az „nagy misztérium” (*magnum sacramentum*), a házasság azonban „egészen kicsi” (*minimum*): „Nagy szentség ez, mondja az Apostol, Krisztusban és az Egyházban. Ami tehát Krisztusban és az Egyházban nagy, az az egyes férfiakban és asszonyokban egészen kicsi, mindazonáltal a szétválaszthatatlan kötelék szentsége.”³³⁷ Nem könnyű választ kapni Ágostontól arra a kérdésre, hogy miben áll „a szétválaszthatatlan kötelék szentsége” (*coniunctionis inseparabilis sacramentum*). A földi házasság mint „kisebb” valóság szent jelként utal Krisztus és az Egyház örök házasságának „nagyobb” valóságára? Vajon mi az a kötelék, amely felbonthatatlan a földi házasságban és fölbonthatatlan Krisztus és az Egyház örök egységében? Két különböző felbonthatatlan kötelékre kell gondolnunk, mivel az egyiket a halál felbonthatja, a másik viszont örök? Kérdések, amelyekre Ágostontól nem kapunk világos válaszokat.

Reynolds értelmezésében az egyházatya arra gondol, hogy Isten eleve úgy alkotta meg az első emberpárt, hogy a közöttük lévő szétválaszthatatlan kötelék majd Krisztus és az Egyház egységének legyen jelképe.³³⁸ Ágoston homályosságának az az oka, hogy a házasságot egyrészt szentségi jelnek, másrészt, mint fentebb láttuk, lelki-spirituális kapcsolatnak tartotta, és e két felfogás között nem teremtett igazi összhangot. A házasság szentségét a házasság felbonthatatlanságának tézisére alapozta, ugyanakkor a házasságot a férj és feleség halálig tartó egzisztenciális kapcsolatának tartotta, amelyet a két fél akarata hoz létre. Ebből viszont nem következik a házasság felbonthatatlansága, mert mi történik, ha a házasságot létrehozó egyetértés megszűnik, ha a hitvesi szeretet teljesen elmúlik?³³⁹

Nekem úgy tűnik, Ágoston azért nem kapcsolta össze a kétféle szempontrendszert, mert erősen tartott attól a kínálókövetkeztetéstől, hogy a házasságban a férjet és a feleséget éppen úgy a Szentlélek egyesíti, mint a kerestség és az eucharisztia szentségében Krisztust és az Egyházat. Az a gondolat, hogy a házassági kötelék maga a Szentlélek lenne, túlságosan merésznek tűnhetett, bár nem lett volna példanélküli. Ha nem is házasságteológiai értelemben, de Szent Ambrus a Szentlélekkel azonosította Ádám és Éva, valamint Krisztus és az Egyház legbensőbb egységét.³⁴⁰ Innen csak egy lépés lett volna a házassági köteléket is azonosítani a Szentlélekkel.

Több tényező akadályozta Ágostont e lépés megtételében. Amíg szentháromságtanában a Szentlélek az Atya és a Fiú szeretetköteléke,³⁴¹ addig házasságteológiájában a férj és feleség

³³⁵ Vö. B. *coni.* 7

³³⁶ *Nupt. et conc.* 1.10.11

³³⁷ Uo. 1.21.23

³³⁸ Reynolds 2001, 301-2.

³³⁹ Reynolds 2001, 306-308.

³⁴⁰ *In Lc.* 2.85, a szöveget ld. fentebb, az 1. rész függelékében.

³⁴¹ Már a legkorábbi műveiben is utal úgy a Szentlélekre mint az Atya és a Fiú örök, változhatatlan szeretetére, ld. *Mor. cath.* 1.12.23; *Quant. an.* 31.77. A *Spiritus* = *Caritas* v. *Dilectio* azonosítást bővebben először a *De fide et symbolo*-ban fejti ki. „Vannak viszont olyanok, akik bátorzkodnak a Szentleket mintegy az Atya és Fiú közösségének, sőt, hogy úgy mondjam, istenségének hinni, amit a görögök theotésznak neveznek. Így tehát, mivel Isten az Atya és Isten a Fiú, ő lenne az istenség, mely egymáshoz fűzi őket azáltal, hogy az Atya nemzi a Fiút, a Fiú pedig az Atyához kapcsolódik, akitől született. Úgy tekintik tehát ezt az istenséget, mint ami a mindkettőt

szeretetkötelékéről beszél ugyan, de azt nem hozza összefüggésbe a házasság *sacramentum*ával. A házasság Krisztus és az Egyház egységének egyfajta szent jele, és nem az isteni valóság képmása. A *Szentháromságról* írt munkájában kifejezetten elvetette azt a lehetőséget, hogy a házasságban vagy a családban mint szeretetközösségben a Szentháromság képmását szemléljük, és ezzel a döntésével csaknem másfélezer évre meghatározta a nyugati házasságteológia alakulását.³⁴² Mielőtt azonban rátérnénk erre az ágostoni tiltásra, fel kell idézni a házasságról és szüzességről írt könyvek egy további, eszkatológiai természetű gondolatmenetét az életállapotok és a mennyi jutalmak hierarchiájával kapcsolatban.

Az életállapotok és a mennyi jutalmak hierarchiája

A két könyv alaptézise szerint a tisztaság megvan a házasságban, és megvan az önmegtartóztatásban is, ámde amíg az önmegtartóztatás rendelkezik a házasság tisztaságával, addig ez fordítva nem igaz. Ezért a Jelenések könyvének metaforájára, a szüzek bárányt dicsőítő énekére (Jel 14,1-5) hivatkozva azt mondja, hogy a mennyországban a házások csak korlátozottan, közvetve tudják majd a bárány szüzi tisztaságát zengeni.³⁴³ A mennyországban épp úgy létezik bizonyos hierarchia a jutalmak tekintetében, amint a földi életben az életállapotok között, mert a szüzek nagyobb dicsőségben részesülnek, nagyobb kegyelmet nyernek el, mint a házások.³⁴⁴ A szőlőművesek példázata (Mt 20,9 kk.) szerint ugyan mindenféle életállapotból el lehet jutni a mennyországba, de 1Kor 15,53-ban különböző fényességű ragyogásról van szó, és Jn 14,2 – „az Atyánál sok szálláshely van” – is arra utal, hogy az örök életben az üdvözültek között vannak különbségek. A Jelenések könyvében (14,1-5) a szüzek kórusa új éneket énekel a Báránynak, amelyet csakis ők tudnak énekelni. „Krisztus szüzeinek sajátos örömei nem olyanok, mint a nem szüzeké, bár ezek is Krisztuséi. Másoknak más örömeik vannak, de ilyenek senkinek.”³⁴⁵ A szüzek sajátos öröme az, hogy Krisztust sajátos, szüzi dicsőségében látják.

kölcsönösen átjáró Kedvelés és Szeretet, és a Szentlélek ennek elnevezése lenne. Véleményüket számos szentírási idézettel támasztják alá, mint például: „mert az Isten szeretete kiáradt szívünkbe a Szentlélek által, aki nekünk adatott”, vagy sok más efféle bizonyossággal. De szerintük már csak azért is, mert a Szentlélek által engesztelődünk ki Istennel, és azért, mert Isten ajándékának mondja őt az Írás, eléggé nyilvánvaló, hogy a Szentlélek nem más, mint Isten Szeretete.” (*Fid. symb.* 9.19) Később, az életműben számtalan helyen megjelenik a Szentháromság személyeinek azonosítása különféle triádokkal, így az Örökkévalóság, Igazság, Szeretet hármasságával, amihez ld. *Conf.* 7.10.16 és James J. O'Donnell helyhez fűzött jegyzetét: *Augustine: Confessions*, 3. vols. Oxford Clarendon Press, 1992. 2. 439-440. A vonatkozó szakirodalom több, mint bőséges, az újabb összefoglalások közül ld. Kany, Roland. *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „de trinitate“ Studien und Texte zu Antike und Christentum*, Bd. 22. Tübingen 2008 és Ayres, Lewis. *Augustine and the Trinity*. Cambridge University Press, 2010.

³⁴² *Trin.* 12.5.5

³⁴³ *B. coni.* 28. és 31. *S. virg.* 27. Nemi zavart okoz, hogy Ágoston, más egyházatyákhoz hasonlóan, gyakran azonos értelemben használja a *continentia* és a *virginitas* szavakat, noha az önmegtartóztató, cölebsz életállapot nem azonos a szüzességgel.

³⁴⁴ Ld. a *S. virg.* 14. fejezetét az 1Kor 15,41-42 idézésével, valamint 25-29. fejezetek Iz 56,5 és Jel 14,1-5 magyarázatával. Iz 56,5-öt már a *C. Adimantum* 3.4-ben idézi, mint ami mutatja az Ó- és az Újszövetség folytonosságát és egyezését, hiszen Mt 19,12-szerint vannak eunuchok, akik magukat teszik azzá Isten országaért. Ágoston ekkoriban (393-394 körül) még nem beszél a jutalmak különbözőségéről, de már határozottan kijelenti, hogy a két nem természetét Isten alkotta, a házasságot ő rendelte, és nem kapcsolja össze azt a bukással és a büntetéssel, mint öt évvel korábban tette.

³⁴⁵ *S. virg.* 27

Ágoston csupán arra figyel, hogy ezt az örömet miért nem élhetik át közvetlenül a nem szűz megdicsőültek, és nem foglalkozik azzal, mi lehet a megdicsőült házások sajátos öröme – ha egyáltalán van ilyen. Ez a kérdés teljesen elsikkadt a korabeli aszketikus vitákban. Jovinianus ugyanezen szentírási helyek alapján a jutalmak azonossága mellett érvelt, Jeromos mélyen lenézte a házasságot, a „mérsékeltek” pedig csak a hierarchia meglétét hangsúlyozták. Úgy tűnik, egyedül Ágoston volt érzékeny a sajátos mennyei jutalmak mibenlétének kérdésére, s ezt a szüzesség esetében – a házassággal szemben – ki is bontotta, főként a Jelenések könyvének allegóriájára hivatkozva: „Íme, a Bárány szűzi úton jár. Hogyan mehetnének utána, akik a szüzességet elvesztették, és már semmi módon nem nyerik vissza? ... A házásokat buzdíthatjuk a szentség bármilyen más formájára, hogy azzal kövessék őt. De erre az egyre nem, mert már helyrehozhatatlanul elvesztették.”³⁴⁶ A házások nem énekelhetik a szűzek új énekét, de hallgathatják azt, és gyönyörködhetnek benne. Ágoston így buzdítja a szűzeket: „Ti viszont éneklitek és hallgatjátok is, sőt mint a saját magatok énekét hallgathatjátok. Ezért boldogabban örvendeztek és vidámabban uralkodtok. De a ti nagyobb örömeitek nem okoz majd szomorúságot azoknak, akiknek ez hiányzik. ... És akinek kevesebbje lesz, nem fordul el tőletek ijedten. Mert ahol nincsen irigység, kezdet fog a különbség.”³⁴⁷

A vértanúság jelentősége

Ágoston azonban nem elégedett meg annak a hagyományos gondolatnak a pusztá megismétlésével, hogy a szüzesség magasabb rendű a házasságnál, különösen, mert tartott a fogadalmas szűzek túlzott elbizakodottságától. A jutalmak és életállapotok hierarchiájának témáját szorosan összekapcsolja a vértanúság kérdésével. Ez nyilván nem független Jeromosnak a János evangélium egyik helyéhez fűzött, erőltetett és jogos felháborodást kiváltó szavaitól: „Ebből világos, hogy amíg a házasság szennyét a vértanúság vére sem mossa le, a szüzesség nem hal meg, hanem Krisztussal marad, és elszenderedése nem halál, hanem átlépés lesz.”³⁴⁸

Ágoston leszögezi, hogy házas és nem házas is lehet vértanú, ami akkor is igaz, ha a vértanúság nem tényleges (*in opere*), hanem *in habitu* vértanúság, azaz benső készség a vértanúságra. A házasságról írt könyvben erre csak utal, a szüzességről szóló részben azonban bővebben kifejti.³⁴⁹ Az előbbiben a vértanúsághoz hasonlítja az önmegtartóztatást abból a szempontból, hogy az is lehet ténylegesen megvalósult, például Keresztelő János esetében, és csupán rejtett, mint Ábrahám volt, mégis mindkettőben ugyanaz a *continentia* van meg.³⁵⁰ Ágoston a liturgikus gyakorlatot is érvként hozza fel: a mise kánonjában előbb emlékeznek meg a vértanúkról, s csak utánuk a szűzekről, mert a vértanú házas felülmúlja a vértanúságot vállalni képtelen szűzet.³⁵¹

³⁴⁶ *S. virg.* 29

³⁴⁷ *S. virg.* 29

³⁴⁸ *Adv. Jov.* 1.26. Jeromos ezt Jn 21,21-23 versekből véli kiolvashatónak, mert János szűz, Péter pedig házas: „Őt [ti. a szeretett tanítványt, Jánost] látva megkérdezte Jézustól: Uram, hát vele mi lesz? Jézus így szólt hozzá: Ha akarom, hogy így maradjon, amíg eljövök, mit tartozik rád? Te csak kövess engem! Elterjedt ezért a testvérek között, hogy ez a tanítvány nem fog meghalni. Pedig Jézus nem azt mondta neki, „Nem fog meghalni”, hanem ezt: Ha akarom, hogy ő így maradjon, amíg eljövök, mit tartozik rád?”

³⁴⁹ *B. coni.* 25 és *S. virg.* 45

³⁵⁰ *B. coni.* 26

³⁵¹ *S. virg.* 46. Vö. *S.273.7*

Ehhez hasonló érvelést eddig Irenaeusnál, s némiképpen Jovinianusnál láthattunk.³⁵² Ha a vértanúságra való készség vagy képtelenség egyrészt nem függ az adott életállapottól, másrészt annak a jele, hogy a hívő mennyire akar elsősorban Krisztusnak tetszeni, akkor a házasság vértanú példája igazolja, hogy a házasságban is lehet elsősorban az Úr dolgaival törődni (vö. 1Kor 7,32-34). Ágoston ráadásul nem gondolja, hogy ez a készség külsőleg is látható lenne mindaddig, amíg a vértanúság ténylegesen nem valósul meg. Elfogadja, hogy a mennyei ajándékok és jutalmak sokfélék, de hozzáteszi, hogy azokat nem lehet pusztán három csoportba sorolni.³⁵³ A szüzesség magasabb rendű a házasságnál, de hogy ki-kik mekkora jutalmat érdemel, az a mi számunkra nem látható, és független attól, szűz-e vagy házasságban valaki. Ez a „bizonytalansági tényező”,³⁵⁴ amelyet Ágoston egyedülálló módon vezet be a századfordulón az aszketikus vitába, több szempontból is üdvös: alázatra, szerénységre készíti a szüzeket, bátorsággal tölti el a házasságokat, gyakorlati szempontból pedig egyenlőségjelet tesz a két életállapot közé.

A *De bono coniugali* házasságteológiája egyfajta átmenet az első Genézis-kommentár órigenizmus és az anti-pelagiánus írások etikája között. A házasság célját a testi szaporodásban, az utódnemzésben jelöli meg, de az alá van rendelve a házastársak baráti szövetségének, amelynek alapja a hűség. A házasság felbonthatatlansága jelenti a házasság *sacramentumát*, amely tehát pusztán jel, mely mutatja, hogy Krisztus és az Egyház egysége felbonthatatlan.³⁵⁵ Az itt kifejtett házasságteológiai alapelemek: az utód, a hűség és a szentség (*proles, fides, sacramentum*) a későbbi művekben is rendre előkerülnek, és az ágostoni életmű hatására a nyugati keresztény hagyományban évszázadokon keresztül úgy rögzülnek, mint a házasság javai és céljai.

Test, halál, feltámadás

A korai, allegorikus kommentárban az Édenkert a boldog élet spirituális állapota, a kései, nagy összegző munkában viszont valódi testi, földi hely.³⁵⁶ Ágoston első kísérlete, hogy szó szerint értelmezze a bibliai elbeszélést, és történeti valósággént magyarázza a Paradicsom-kertet, a 390-es évek derekán kudarcot vallott.³⁵⁷ 400 körül azonban, talán a Jovinianus-vita hatására is, már láthatóan eltávolodott korábbi, tisztán allegorikus értelmezésétől, és kifejtette, hogy a Paradicsom nemcsak mint elbeszélés hordoz jelképes értelmet, hanem mint tényleges valóság is.³⁵⁸ Az első kommentárban még megkérdőjelezte a paradicsomi forrás (vö. Ter 2,6) történeti realitását, mert valószínűtlennek tartotta azt, és csakis a lelket öntöző benső forrásra, az isteni Igazságra vonatkoztatta.³⁵⁹ A *De Genesi ad litteram*-ban valódi vízre, illetve vizek forrására gondol, hipotéziseket ad elő, de legkihívóbbnak azt tartja, hogy az elbeszélésben metonímiáról van szó: egy forrás említésével *pars pro toto* a földön fakadó összes forrásra utal az Írás.³⁶⁰ A *De civitate Dei*-ben már olyannyira szó szerint érti a verset, hogy megengedi, helyes az az

³⁵² Ld. fentebb, 8. fejezet.

³⁵³ *S. virg.* 45-46

³⁵⁴ A kifejezést David Huntertől kölcsönöztem. Ld. ezzel kapcsolatos fontos megjegyzéseit Hunter 2007, 283-4.

³⁵⁵ Vö. Reynolds 2001, 253.

³⁵⁶ *Gen. man* 2.9.12 és *Civ. Dei* 13.21

³⁵⁷ *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (*Gen. litt. imp.*), amit a 394-ben félretett, majd nem sokkal halála előtt (426/427) kiegészített az ember képmásra teremtettségének magyarázatával, ld. *Retr.* 1.18.

³⁵⁸ *Gen. litt.* 8.5.10

³⁵⁹ *Gen. man.* 2.5.6

³⁶⁰ *Gen. litt.* 5.7.20-26

értelmezés, amely szerint nem egyszerűen porból gyúrta meg Isten az ember testét, hanem sárból, hiszen éppen Ter 2,6 igazolja, hogy a por vízzel keveredett.³⁶¹

A szószerinti Teremtés-kommentár megírásakor már nem vonta kétségbe a Paradicsom testi valóságát, és leginkább az a kérdés foglalkoztatta, hogy mit jelent a testiség ebben az összefüggésben. A *De civitate Dei*-ben teljesen egyértelmű, hogy a Paradicsom egyszerre testi és szellemi realitás,³⁶² olyannyira valóságos hely, hogy ott Ádám és Éva valóságos állatokkal élt együtt, és a Sátán igazi kígyón keresztül beszélt Évához.³⁶³ Ádám és Éva valóban mezítelenek voltak a bűn elkövetése előtt, csakugyan állt egy fa a kertben, amelyről nem ehettek. A parancsot megszegve valóban ettek, de nem maga az evés volt a bűnük, hanem az engedetlenség. Tettüket ugyanis megelőzte a döntés, az akarat elhatározása, amely már önmagában Istentől való benső elfordulás.³⁶⁴

Az első, allegorikus kommentár feltehetően Órigenész által inspirált tézise szerint Isten először megalkotta a lelki – azaz durva, földi, érzéki – testben (*corpus animale*) élő embert, majd a Paradicsomba helyezte őt, ahol teste átalakult szellemivé (*corpus spiritale*).³⁶⁵ A szószerinti kommentárban Ágoston elveti ezt az értelmezést, és a paradicsomi embert lelki testben élőnek mondja, aki a halhatatlanság lehetőségével rendelkezett, és nem spirituális testtel. Ami benne spirituális volt, az az Isten képmására alkotott benső ember, és nem a külső test. Teste annyival volt különb a mi lelki (érzéki) testünkénél, hogy ő képes lett volna nem meghalni, ha nem követ el bűnt, mi azonban már halálra szánt testben születünk meg, és képtelenek vagyunk nem meghalni. A feltámadottak viszont nem lesznek képesek meghalni, a halál nem uralkodhat rajtuk.³⁶⁶ A *De civitate Dei*-ben ehhez hozzáteszi, hogy az első, lelki testben élő ember tökéletesedhetett volna a Paradicsomban, és akkor teste valamiképpen szellemivé változott volna.³⁶⁷

A korai kommentár szerint a szellemi testben élő emberben Ádám az értelem, Éva pedig az alsóbb lelki képességek jelképe, házassági kötelékük tisztán spirituális természetű, amely csak a bűneset után változott testi szaporodássá a lelki-érzéki testben élő emberekben. Az idős Ágoston ezt a spirituális értelmezést majd elveti, és leszögezi, hogy Isten már a bűneset előtt megáldotta a házasságot, megadta az embernek a szaporodás és sokasodás képességét, amit kéjvágytól mentesen gyakorolhatott volna a Paradicsomban gyermekeket nemzve.³⁶⁸ Egy embert teremtett Isten, hogy az emberi nem egységes legyen, de ebből az egyből létrehozta a hozzá részben hasonló, tőle részben különböző társat, Évát. Azt akarta ugyanis, hogy együtt utódoknak adjanak életet, és az egytől eredő emberiség sokféle tagját rokoni és társas kötelékek fűzzék egymáshoz, s így az emberekben ébren maradjon az összetartozás érzése, és a viszálykodás helyett a békét és egyetértést keressék.³⁶⁹

A *De civitate Dei* szerint az első ember halandó testben élt, a halál mégsem volt számára természetes. A halál ugyanis nem a természet kényszere, hanem a bűn következménye, mert a lélek Istennel szembeni engedetlenségének logikus következménye lett a test engedetlensége a lélekkel szemben. Az Istentől elfordult lélekben a jámbor érzések testi szenvedélyekké váltak,

³⁶¹ *Civ. Dei* 13.24

³⁶² 14.10

³⁶³ 14.11

³⁶⁴ 14.17

³⁶⁵ *Gen. man.* 2.8.10. Ld. erről Heidl 2001, 198-218.

³⁶⁶ Ld. *Gen. litt.* 6.19.30-28.39. Ezt a sémát terjeszti ki az anti-pelagiánus írásokban a bűnre is. Az első ember képes lett volna nem elkövetni a bűnt, mi nem vagyunk képesek rá, a feltámadottak pedig képtelenek lesznek bűnt elkövetni, ld. pl. *Corr. et gratia* 32.33.

³⁶⁷ *Civ. Dei* 13.23 Voltaképpen az 1Kor 15,44-49. szakasz értelmezése módosul.

³⁶⁸ *Gen. man.* 1.19.30, vö. *Civ. Dei* 14,21; 22; 24; 26;

³⁶⁹ *Civ. Dei* 12.22; 28; 14.1

és a test szükségképpen és kegyelemből – a kettőt nem választhatjuk szét – romlásnak indult.³⁷⁰ Amíg az első kommentárban a halál abban az értelemben büntetés, hogy a test természete megváltozott, mivel szellemiből lelkivé lett, addig az idős Ágoston már nem annyira a test minőségi átalakulásának, hanem az egyszerre büntető és gondviselő Isten rendelkezésének tudja be a halált. Noha a halál önmagában rossz, jó célt szolgál, mert elrettent a bűntől.³⁷¹ Az első embert Isten mind az első, mind a második halállal megfenyegette (vö. Ter 2,17). Az első halál kettős: meghal a lélek, mert elfordul Istentől, és meghal a test, mert elválík a lélektől. A második halál a feltámadott ember kárhozata.³⁷²

Mivel minden teremtmény, így a testi természet is a semmiből jött létre, azaz a semmiből valamivé változott, ezért a teremtmény természeténél fogva változékony. A változékony test azonban lehet romolhatatlan (*incorruptibilis*), ha tökéletesen uralma alatt tartja a testet megelevenítő lélek, ami csak akkor valósul meg, ha a lélek viszont Istenhez kapcsolódva boldog életet él. Az érzéki, halandó test így lehet halhatatlanná.³⁷³ Az ilyen test romolhatatlan, de nem abban az értelemben, hogy természeténél fogva nem képes megromlani, hanem, mert nem romlik meg, ha áthatja az Istenhez kapcsolódó és testet uraló lélek. Ez a paradicsomi test eredeti állapota, és ez valósul meg a feltámadásban is, de magasabb szinten, hiszen, a feltámadott test többé már nem halhat meg. A test állapota nem mennyiségi, hanem minőségi kérdés. Nem az számít, hogy a lélek mekkora testet irányít, hanem hogy a test egészséges vagy beteg-e. Bár nem szabad kételkedni abban, hogy az igaz és jámbor elhunytak lelke nyugalomban lakozik, a feltámadás után a szentek egészséges testben élt boldog élete még testtől elvált lelkük valódi nyugalomát is felülmúlja.³⁷⁴

A *De civitate Dei* szerzője általában nem azt hangsúlyozza, hogy a bűneset előtti állapotban, ill. a szentek feltámadásakor az emberi test szükségképpen volt és lesz romolhatatlan, mert a pelagiánus vitákon megedződve már szívesebben beszél jutalomról és isteni kegyelemről. A lélek engedelmisségének jutalmaként nyer örök halhatatlanságot a test is. Ugyanakkor az érvelésekből kitűnik, hogy ez a halhatatlan és romolhatatlan állapot valamiképpen mégiscsak szükségszerű következménye a lélek engedelmisségének. Korábbi munkáiban Ágoston nemigen vont le következtetéseket a feltámadt Krisztus testének tulajdonságaiból a feltámadott szentek testének tulajdonságaira nézve, a *De civitate Dei*-ben ezt már megteszi. A bűneset előtt Ádám és Éva a földi Paradicsomban éltek, ahol szükségük volt táplálékra, ezért gyümölcsöket fogyasztottak. Az élet fájáról pedig azért ettek, mert az biztosította számukra a test egészségét és örök fiatalságát.³⁷⁵ Ezzel szemben a feltámadott testben élőknek nem lesz szükségük testi táplálékra, de akár táplálkozhatnak is, ahogyan a feltámadott Krisztus is együtt evett és ivott a tanítványokkal, vagy ahogyan alkalmasint az angyalok együtt ettek az emberekkel.³⁷⁶ A feltámadott test nem természetét, hanem minőségét tekintve különbözik az első ember és a jelenleg élő emberek testétől. Azért lesz szellemi, mert Isten Szelleme, a Szentlélek olyannyira áthatja az egész, lelki-érzéki testből és lélekből összetett emberi teremtményt, hogy az nem tapasztal semmilyen nehézséget, bajt, fáradságot.³⁷⁷

A feltámadottak testéről, testrészeiről, életéről, istenismeretéről, istenlátásának mikéntjéről a *De civitate Dei* utolsó könyvében ad összegző, időnként alternatívákat felkínáló, sok kérdést eldöntetlenül hagyó tanítást Ágoston. Kénytelen vagyok ebből egy rövid fejezetet teljes

³⁷⁰ 13.3

³⁷¹ 13.7

³⁷² 13.12

³⁷³ 13.17

³⁷⁴ 13.19

³⁷⁵ 13.20

³⁷⁶ 13.22

³⁷⁷ 13.18

egészében idézni, mert szorosan hozzátartozik a jelen könyv fő témájához, a házastársak halálon túli összetartozásának kérdéséhez.

„Néhányan abból a szövegrészből kiindulva, hogy *amíg mindannyian eljutunk a hit egységére tökéletes férfivá, arra az életkorra, melynek mértéke Krisztus teljessége* (Ef 4,13) és *átalakulva Isten Fiának képmására* (Róm 8,29), úgy hiszik: a nők nem nőként támadnak fel, hanem mindnyájan férfiként, mivel Isten csupán a férfit alkotta meg a sárból, a nőt a férfiból. Szerintem azonban helyesebb elgondolás azoké, akik nem vonják kétségbe mindkét nem feltámadását. Akkor ugyanis nem lesz zavart okozó kéjvágy. Hiszen mezítelenek voltak, mielőtt vétkeztek, és ez mégsem zavarta meg a férfit és a nőt. Testük minden hibája megszűnik, természete megmarad. Márpedig a nőiség nem hiba, hanem természeti adottság, amely mentesül majd a fogantatástól és szüléstől. A női testrészek meglesznek, de nem a régi használatra, hanem az új ékességre, amely nem ébreszt a szemlélőben sóvárgást, hiszen ilyesmi egyáltalán nem lesz, hanem Isten bölcsességét és kegyességét dicsérik, aki megalkotta azt, ami nem volt, és megszabadította a romlásból azt, ami volt. Mert, hogy az emberi nem kezdetén az alvó férfi oldalából kivett csontból jöjjön létre az asszony (Ter 2,21), az ily módon végbement történéssel már akkoriban Krisztust és az Egyházat kellett megjövendőlni. A férfi álma Krisztus halála volt, aki midőn már élettelenül függött a kereszten, oldalát dárdával megsebezték, és onnan vér és víz folyt (Jn 19,34), amelyekről tudjuk, hogy az Egyházat felépítő szentségek. A Szentírás ugyanis ezt az ígét használja, mert nem azt olvassuk ott, hogy „megalkotta” vagy „kialakította”, hanem: *Asszonnyá építette* (Ter 2,22). Az Apostol is ezért beszél Krisztus testének épületéről, ami az Egyház. A nő tehát éppúgy Isten teremtménye, mint a férfi, de férfiból való létrejötte az egységre figyelmeztet, létrejöttének módja pedig, mint említettem, Krisztusnak és az Egyháznak az előképe. Aki mindkét nemnek megalapítója, mindkettőnek helyreállítója is. Ráadásul, amikor a szaduceusok, akik tagadták a feltámadást, arról faggatták, hogy a hét fivér melyikének lesz a felesége az az asszony, aki mindegyiké volt, mivel a törvény parancsa szerint mindegyik utódot akart támasztani meghalt testvérének, maga Jézus válaszolja ezt: *Tévelyegtek, mert nem ismeritek az Írásokat, sem Isten hatalmát* (Mt 22,29), és bár mondhatta volna, „Kiről beszéltek, hiszen nem asszony lesz ott, hanem férfi?” ő mégsem tette, hanem ezt mondta: *A feltámadottak ugyanis nem mennek férjhez, és nem nőülnek, hanem olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyben* (Mt 22,30). Angyalokkal lesznek egyenlők, de halhatatlanságban és boldogságban, nem testileg, amint nem is a feltámadásban, hiszen arra az angyaloknak, mivel nem halhatnak meg, nincsen szükségük. Urunk tehát azt tagadta, hogy menyegzők lennének a feltámadáskor, s nem, hogy asszonyok. Másfelől, akkor tagadta ezt, amikor úgy merült fel a kérdés, hogy ő könnyedén megoldhatta volna az asszonyi nem feltámadásának tagadásával, mondván, tudja, hogy asszonyok nem lesznek. Csakhogy éppen ellenkezőleg: megerősítette, hogy lesznek, hiszen úgy fogalmazott: *Nem mennek férjhez*, ami a nőkre vonatkozik, és *nem nőülnek*, ami a férfiakra. Azok lesznek tehát ott, akik most még férjhez szoktak menni, vagy akik itt nőülnek, ámde akkor már nem teszik ezt.”³⁷⁸

Nagy utat tett meg Ágoston mintegy négy évtized alatt. Eltávolodott a manicheusok ellen írt első kommentár spiritualizmusától és erősen dualista emberképétől. Feladta azt az alexandriai teológiára jellemző elgondolást, hogy az ember kezdeti és végső állapota azonos lenne, s hogy a test csak mintegy járulékos része az embernek, amely kezdetben és a feltámadásban is valamiféle szubsztrátuma, hordozója az Isten képmására alkotott értelemnek. A testi létezés, amely egyben férfiként vagy nőként való létezés, az ember legsajátosabb létezési módja, amely a feltámadásban nem szűnik meg, hanem kiteljesedik. A feltámadott testekben nem a nemi jegyek és szervek szűnnek meg, hanem a nemi vágy, a *libido* és a *concupiscentia*. Valódi férfiak és valódi nők fognak feltámadni, akik látják egymás testének és testrészeinek szépségét, de nem

³⁷⁸ 22.17

ébred bennük vágy testi egyesülésre. Menyegzők már nem lesznek, de azok lesznek ott, akik egykor menyegzőt tartottak.

Ágostonnak mindazonáltal nincsen különösebb mondanivalója a feltámadott házaspárokról, azok sajátos összetartozásáról, holott, a feltámadottakra is alkalmazható lenne az, amit például Mária és József szüzi házasságáról rendszeresen kifejt, és amit Eclanumi Julianusszal szemben kitartóan védelmez.³⁷⁹ Anti-pelagiánus munkáiban felerősödik az a gondolat, hogy a házasságot Isten az utódnemzés végett alapította, a bűneset utáni állapotban pedig sajátos célja a *libido* ill. *concupiscentia* orvoslása, de a házasságot nem egyszerűsíti le a nemi vágy törvényes kiélésére és a testi egyesülésre, mint Julianus tette.³⁸⁰ A házasság akkor is házasság, ha a házastársak életében a szexualitás valamilyen oknál fogva megszűnik, sőt, ha elválnak is, megmarad közöttük a házassági kapcsolatból valami, amit Ágoston következetesen *sacramentum*-nak nevez, és ami szerinte lehetetlenné teszi a házasság felbontását. A tiszta házassági kötelék különlegesen szép példája Mária és József házassága, hiszen az ő szövetségük valódi házasság testi egyesülés nélkül: „Azok között, akik jónak látták, hogy egyetértésben örökre megtartóztassák magukat a testi vágy kiélésétől, egyáltalán nem szűnik meg a hitvesi kötelék. Sőt, annál szilárdabb lesz, minél inkább megvalósítják mindazt, amiben kölcsönösen megállapodtak, és amit nagyobb becsben és egyetértésben kell megőrizni, nem a test kéjes összefonódásai, hanem a lélek önkéntes érzelmei által.”³⁸¹

Ezzel összefüggésben rá kell mutatni Ágoston életállapotokról szóló tanításának belső ellentmondásosságára. Egyfelől azért tartja nagyobb jónak az önmegtartóztatást, mint a házasságot, mert az előbbi az eljövendő, angyali állapot megjelenítése a földi életben, az utóbbihoz pedig mulandó javak tartoznak, hiszen a jövőben nem lesz szükség gyermeknemzésre. Másfelől viszont valódi hitvesi kapcsolatnak tartja Mária és József szüzi házasságát, hiszen az rendelkezett a házasság mindhárom javával: az utóddal, a hűséggel és a felbonthatatlan kötelékkel. Továbbá, 411 után keletkezett írásaiban szintén valódi házasságnak tekintette Ádám és Éva kéjvágytól mentes kapcsolatát a Paradicsomban, akik az utódnemzés képességével rendelkeztek és testi egyesüléssel szaporodhattak volna.³⁸² Mármint, ha a feltámadottak érzéki vágytól mentes valódi férfiak és nők lesznek, amint az idős Ágoston tanítja, akkor miért ne mondhatnánk, hogy az örök élet boldogságában és békéjében élő hitvesek egymáshoz fűződő kapcsolata egykori házasságuk kiteljesedése lesz? Nem nemzenek, de a testi egyesülés nem feltétele a házasságnak. Nem lesznek szexuális vágyaik, de a szexuális vágy nem feltétele a házasságnak. Utódaik lesznek, hiszen feltámadnak velük együtt, hűségük nem csorbul, és hitvesi kötelékük feloldhatatlan szakramentuma még nyilvánvalóbb lesz, mint korábbi életükben volt. S ha ez így van – folytathatjuk Ágostonhoz intézett költői kérdéseink sorát –, akkor a házasság nem a feltámadás fiainak és lányainak eljövendő állapotát jeleníti meg már most, a földi életben? Nem sajátos előképe a férfit és nőt összekötő szeretetkapcsolat majdani beteljesedésének, ahogyan a szüzesség az eljövendő, angyali állapot előképe és megjelenítése a földön?

³⁷⁹ A szöveghelyeket felsorolja Burns 2013, 8.

³⁸⁰ Reynolds 2001, 254. kk.

³⁸¹ *Nupt. et conc.* 11. 12 Eclanumi Julianus, aki a házasság lényegének tartotta a házastársak testi egyesülését, kifogásolta Ágoston nézetét, *C. Iulianum* 5.12.46-47; 5.16.62

³⁸² *Civ. Dei.* 14. 23-24. A *libido* és a bűn szoros kapcsolatát Ágoston szerint felfedi az orgazmus természetellenes irracionalitása, ld. *Civ. Dei* 14.16. Reynolds (2001, 262-266.) *C. Iulianum* 5.16.62 alapján állítja, hogy Ágoston nem zárja ki egészen bizonyos kölcsönös vágyakozás meglétét a bűneset nélkül is, de az semmiképpen sem azonos a bűneset utáni libidóval. Ez szerintem sem a hivatkozott szövegből, sem más szövegekből nem következik, ahogyan az Atticusnak címzett *Ep.* 6* (420-as évek eleje) *concupiscentia nuptiarum* fogalma sem feleltethető meg a bűneset előtti természetes érületnek, amely Ádámot és Évát egymáshoz fűzte. Vö. Burns 2013, 11-12.

Kiegészíthetjük ezt azzal a gondolattal, hogy a testi feltámadás Ágoston szerint is az emberi létezés szükségszerű eszkatológikus beteljesedése. A platonikus emberképtől fokozatosan eltávolodó egyházatyá szerint a test a személyiség integráns része, nélküle elképzelhetetlen az egyes ember és az emberi közösség kiteljesedése a legmagasabb fokú ismeret és boldogság állapotában. A testtől elvált emberi lelkek nem úgy látnak, nem úgy értenek, ahogyan az angyalok, mert szoros kötelék, valamiféle természetes vonzalom, törekvés kapcsolja őket testükhöz. „Egyáltalán nem kell kételkedni abban, hogy az emberi elme, ha a hús-vér test érzékeitől elszakadt, vagy ha a halál után levetette a hús-vér testet, és túllépett a testi képmásokon is, nem képes úgy látni a változhatatlan lényeket, ahogyan a szent angyalok látják. Lehet ennek valamilyen rejtettebb oka, de már csak azért is így van, mert az elmében ott munkál egyfajta, a test igazgatására irányuló természetes törekvés. ... Miután majd az elme visszakapja ezt a nem lelki, hanem a jövőendő elváltozásban szellemivé alakult testet, és angyalokhoz lesz hasonló, a maga teljességében rendelkezni fog sajátos természetével – mint aki egyfelől engedelmeskedik, másfelől irányít, életet kap és megelevenít –, mégpedig olyan kimondhatatlan könnyedséggel, hogy dicsősége lesz az, ami korábban teher volt a számára.”³⁸³

Évszázadokkal később hasonló választ ad Szent Tamás arra a kérdésre, hogy ha a lélek a testtől elkülönülve is képes megismerni, akkor miért szükséges egyesülnie a testtel. Tamás szerint a lélek és a test kapcsolata nem írható le a lényeg és a lényeghez járuló dolog viszonyával, egyesülésük ugyanis nem járulékos, hanem a lélek természetéhez tartozik. A testtel egyesült lélek ezért eredendően képzeleti képek (*phantasma*) segítségével ismer meg. A testtől elválva nem ismer meg tökéletesebben, mint a testtel egyesülve, és még ha elkülönült is a testtől, tovább őrzi magában a természetes hajlamot a testével való egyesülésre.³⁸⁴

Ezen a ponton összefoglalhatnám a kutatás eredményeit, és akár le is zárhatnám a könyvet. Eddig azt láttuk, hogy Alkéstis és Admétos mitológiai történetének antik recepciójában megmutatkozik az az egészen természetes vágy, hogy a szerető házastársak földi létben szorosan összefonódó élete valamiképpen folytatódjék egy halál utáni közösségben. Bármily különösnek tetszik is, ez a különféle misztériumvallásokba beavatott házaspárok síremlékén is megjelenő üzenet szinte teljesen feledésbe merül a keresztény egyházatyák munkáiban, akik ugyan Pál nyomán misztériumnak nevezik a házasságot, és mindenki másnál többet beszélnek az egyes emberek túlvilági sorsáról, üdvösségéről vagy kárhozatáról, valamint a test feltámadása mellett érvelnek, de a házastársak halál és feltámadás utáni közös sorsáról alig van mondanivalójuk. Ámbár az Énekek éneke jegyese szerint „a szerelem olyan erős, mint a halál” (Én 8,6), a keresztény teológusok a hitvesi szerelmet és a házasságot a múlandó, földi dolgok közé sorolják, és az Énekek énekét spirituális jegyesmisztikaként értelmezik, amely a lelket és az egyházat Krisztushoz kapcsoló tiszta, szűzies, örök szerelemről szól. A 3. századtól kezdve mindinkább teret nyer az a gondolat, hogy a szexualitás az ösbűn következménye, sőt egyesek szerint oka. A 4. századi aszketikus viták során ez az értelmezés uralkodóvá válik Nyugaton, és összekapcsolódik azzal a gondolattal, hogy a házasság legfőbb célja az utódnemzés és a gyermekekről való gondoskodás. Férj és feleség testi és lelki egysége csak addig tart, amíg „ásó, kapa, nagyharang” el nem választja őket egymástól, és éppen ezért a házasság csupán haloványan, kis misztériumként jelzi a Krisztus és az Egyház egységében megvalósuló fényesen ragyogó, nagy misztériumot. Noha a házasságot mind a radikális, mind a mérsékelt keresztény enkratita hagyomány ideiglenes állapotnak tartotta, mulandóságának gondolatát éppenséggel az özvegyek újraházasodásának „mérsékelték” által védelmezett engedménye erősítette meg. Az üdvözültek állapotára is kivetített aszketikus hierarchiában a szűzek

³⁸³ Gen. litt. 12.35.68

³⁸⁴ S. Th. I. q. 89, a. 1 és uo. q. 76 a 1 ad 6

megelőzték az özvegyeket, a szerzetesi önmegtartóztatásban élő özvegyek pedig a monogám házásokat, és az erről elmélkedő teológusokat alig-alig foglalkoztatta az a kérdés, hogy vajon a feltámadás után, amikor menyegzőket már nem ülnek, mi lesz a sorsa a már megtartott menyegzőknek? Holott ez mélyen érinti az emberi személy valóságának és méltóságának kérdését. Ki az, aki a keresztény tanítás szerint elkárhozik, ki az, aki üdvözülni fog, kicsoda támad fel „a végső harsonaszóra” a testben, ha a végidőben nyomtalanul eltűnnek majd azok az alapvető emberi kapcsolatokat, amelyek testi létünkéből szükségképpen fakadnak, s bonyolult hálózatuk és viszonyrendszerük alakítja ki azt a személyiséget, akivel önmagunkat azonosítjuk?

Mindeközben azt is láttuk, hogy keresztény házaspárok sírhelyeinek ikonográfiai programjában megjelenik a halál utáni együttlét gondolata, még ha a kifejezéséhez szükséges bibliai képek híján a görög mitológiához kellett is folyamodniuk. Létezett továbbá egy vékonyan csordogáló, elsősorban Irenaeus nevével fémjelezhető teológiai hagyomány, amely az emberi tesznek kitüntetett szerepet tulajdonított, és ezáltal alkalmassá válhatott volna a házasság mélyebb teológiai értelmezésére. Amikor ennek a teológiának már éppen csak a nyomait látjuk patrisztikus szövegekben, a férfi és női test befogadására készített keresztény szarkofágok képi ábrázolásain ismét feltűnik az a markáns üzenet, hogy a férfi és női test sajátosságainak és különbségének teológiai és üdvtörténeti jelentősége van.

Noha ezzel, mint mondtam, lezárhatnánk a könyvet, az eddigi eredmények arra készítetnek, hogy az előzőekhez újabb részt kapcsolva bemutassam, miként jelenik meg a szinte elfeledett korai keresztény, joggal perszonalistának nevezhető szemléletmód a modern katolikus házasságteológiában. A döntően Szent Ágoston és Szent Tamás teológiája, valamint a kánonjog által meghatározott házasságfelfogás ugyanis akkor kezdett megújulni, akkor mozdult el a jogi szemlélettől a perszonalista felé, amikor képes volt a patrisztikus hagyományból hosszú időre elfeledett elemeket integrálni. Ha az imént Ágoston és Tamás gondolatait idéztem a feltámadt test jelentőségéről, akkor most átvezetésként álljon itt II. János Pál pápának a hivatkozott tamási gondolatmenethez fűzött magyarázata: „A feltámadás tanúsítja, legalább közvetve, hogy a test az embernek mint egésznek összetett létében nemcsak időlegesen kapcsolódik a lélekhez (mint földi „börtönhöz”, amint Platón hitte), hanem a lélekkel együtt az emberi lény egységét és teljességét alkotja. ... A feltámadásról szóló igazság ténylegesen, világosan megerősítette, hogy az ember eszkatológiai tökéletességét és boldogságát nem lehet úgy értelmezni, mint egyedül a lélek állapotát, elkülönítve (Platón szerint felszabadítva) a testtől, hanem úgy kell érteni, mint az ember véglegesen és tökéletesen integrált állapotát a lélek és a test olyan egyesülése által, amely képessé teszi és véglegesen biztosítja ezt a tökéletes integritást.”³⁸⁵

A test teológiája mellett elkötelezett pápa gondolatmenetéhez hozzátehetjük, hogy ha a testi feltámadás a test és lélek egységében létező ember véglegesen kiteljesült állapota, akkor miért ne mondhatnánk, hogy az „egy testté lett” házastársak feltámadásakor hitvesi szeretetük tökéletesen kiteljesedik?

³⁸⁵ Általános audiencia 1981. december 2.

Apa, anya, gyermek

12. A házasság misztériumteológiájának kibontakozása

Azt a teológiai szemléletmódot, amely a házasságban elsősorban misztériumot lát, és ezt tekinti a házasságteológia lényegének, a házasság misztériumteológiai megközelítésének fogom nevezni. A házasság misztériumteológiája arra alapozódik, hogy a férfi és a nő egymáshoz való viszonya önmagán túlmutatva tanúságot tesz bizonyos isteni ösképről. A kiindulópontként szolgáló bibliai elbeszélés szerint az Úr Ádám testének egy részéből formálta meg Évát, majd odavezette hozzá, és ő így szólt: „Ez végre csont az én csontomból, és hús az én húsemból! Legyen a neve feleség, mert a férfiből vétetett! Ezért elhagyja a férfi apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és egy testté lesznek” (Ter 2,23-24). Az Efezusiakhoz írt levél alapján (5,31-32) a teológusok az első emberpár megalkotásának elbeszélésében és azon belül Ádám kijelentésében sajátos jövendölést láttak, amely nem csupán a férfi és a nő házasságára, hanem Krisztus és az egyház egységére is vonatkozik. A „nagy misztérium” azt jelenti, hogy a teremtésben mintegy kódolva van az újjáteremtés. Krisztus és az Egyház egysége, amely Krisztus megtestesülésével és kereszttáldozatával megvalósul az időben, az örök isteni előre elgondolásban megelőzi az ember megalkotását, és így az időben későbbi esemény örök mintaképe az időben korábbiak.

A házasság misztériumteológiája Krisztus és az Egyház egységének képmása mellett az isteni személyek szeretetközösségének tükörképét is felfedezi az emberi házasságban, sőt mélyértelmű analógiát lát az emberi család és a Szentháromság családi természete között. A nyugati misztériumteológiai gondolkodás azonban csupán a 19. század második felétől kezdve tudott ebben az irányban kibontakozni, mivel a két legnagyobb nyugati tekintély, Szent Ágoston és a nyomában Aquinói Szent Tamás elvetette azt a gondolatot, hogy a családtagok kapcsolatai valamiképpen a Szentháromság személyeinek viszonyait tükröznék a teremtményi rendben. Ágoston és Tamás számára az Isten képmására alkotott ember az egyes ember a maga sajátos értelmi képességeivel, és nem a férfi és nő közössége. Sem a testből és lélekből összetett ember nem istenképmás a maga egészében, sem a család nem képmása az isteni személyek közösségének. Ágoston leszögezte: „Nem gondolom, hogy valószínű tanítást adnak elő azok, akik szerint Isten képmásának háromságát az emberi természetre vonatkoztatva úgy lehet megtalálni három személyben, hogy az beteljesül a férfi és a nő házasságában és az ő gyermekükben, oly módon, hogy mintegy a férj utalna az Atya személyére, az, akit nemz, a Fiú személyére, a feleség pedig a Szentlélekre, mert úgy származik a férjtől, hogy ő sem nem fia, sem nem lánya, noha az ő foganása által születik az utód. Az Úr ugyanis azt mondta a Szentlélekről, hogy az Atyától származik (Jn 15,26), de mégsem Fiú.”³⁸⁶

Szent Tamás már Ágoston érvelésére is hivatkozhat, amikor elveti az analógiát. „A másodikra azt kell válaszolni, hogy – miként Ágoston a *De Trinitate* XII. könyvében mondja – egyesek a Háromság képmását úgy fogták fel az emberben, mint ami nem egy individuumban van, hanem többen. Azt állították, hogy a férfi az Atya személyére utal, a Fiú személyére pedig az, ami úgy származik a férfiből, hogy születik tőle, és így a harmadik személyt, mintegy a Szentlelket, az asszonnyal azonosítják, aki úgy származik a férfiből, hogy sem nem fia, sem nem lánya. Ez

³⁸⁶ *Trin.* 12.5.5. A *Trin.* 15.7.11-12-ben az emberről mint testből és lélekből összetett lényről mondja, hogy nem istenképmás a maga egészében.

első ránézésre is képtelenségnek tűnik. Először azért, mert az következik belőle, hogy a Szentlélek a Fiú princípiuma, ahogyan az asszony princípiuma a gyermeknek, aki a férfitől születik. Másodszor azért, mert eszerint egy ember csak egyetlen személy képmása szerint lenne. Harmadszor azért, mert eszerint a Szentírásnak csak a gyermek megszületése után kellett volna megemlíteni Istennek az emberben lévő képmását. Ezért tehát azt kell mondanunk, hogy a Szentírás, miután kijelentette, hogy Isten képmására alkotta meg őt, nem azért tette hozzá: asszonynak és férfinak alkotta őket, hogy Isten képmását a nemek közötti különbségre értsük, hanem mert Isten képmása mindkét nem számára közös, mivel az értelem szerinti, amelyben nincsen nemi különbség. Ezért a Kolosszeiekhez írt levél 3. fejezetében az Apostol, miután elmondta, hogy „annak képmására, aki megalkotta őt”, hozzátette: „ahol nincs férfi és nő”.³⁸⁷

Az egyes emberi értelem képmás, mégpedig a Szentháromságé és nem egy-egy isteni személyé. Az apa–anya–gyermek kapcsolatrendszer nem felel meg az isteni személyek viszonyainak, mert ha az ősképből nincsenek testi viszonyok és nemi különbségek, akkor ilyesmit a képmásról sem feltételezhetünk. Ráadásul az analógia ellentmond a Szentírásnak, mert képmásra teremtettségről már szó van akkor, amikor utód még nem is született. A Kolosszeiekhez írt levélre való hivatkozás talán Tamás leggyengébb érve, mivel a levél kézirati hagyománya nem támasztja alá biztosan a "férfi és nő" olvasatot a 3,11 versben.³⁸⁸

Ágoston és még Szent Tamás is annak a platonizáló kereszténységnek voltak az örökösei, amely Isten képmását az egyes ember mentális képességeivel azonosította. Noha Ágoston a Szentleket az Atya és a Fiú kölcsönös Szeretetének tartotta, a férj és feleség szeretetkötelékét egyáltalán nem hozta összefüggésbe a Szentlélekkel. A teremtett istenképmás szerinte a Szeretet-Isten Háromságának képmása az emberi értelemben, következésképpen az ember csak a szeretet által ismerheti meg az Őképet. A testi világban azonban minden analógia korlátozott és félrevezető, ott a Háromságnak legfeljebb homályos nyomait ismerhetjük fel, nem a képmását.³⁸⁹

Nem csak a latin teológusokra jellemző ez a fajta, platonikus képmás-fogalom, a görög hagyomány azonban sokszínűbb, és a trinitológiai kérdések megvilágítására nagyobb teret enged a teremtményi rendből vett analógiák használatának. A máskülönben erősen platonikus szemléletűnek mondható Alexandria Kelemen például a szeretet misztériumait fejtegetve egy helyütt egészen meglepő módon kezd beszélni Istenről, aki egyszerre apa, anya és gyermek. „Maga Isten szeretet, és a szeretet miatt lett látható a számunkra. Ami benne kimondhatatlan, az atya, ami pedig együttérző lett velünk, az anya. Szeretete által az atya asszonyivá lett, aminek nagy bizonyága Az, akit Ő önmagából nemzett, és aki a szeretetből született gyümölcsként maga is szeretet.”³⁹⁰

Nyssai Gergely az emberi személyiség magvát alkotó istenképmást a szeretettel azonosította, amely teljes egységet teremt és közösséget hoz létre: „Isten szeretet és a szeretet forrása. A nagyszerű János azt mondja ugyanis, hogy a szeretet Istentől van és szeretet az Isten (1Jn 4,7-

³⁸⁷ S. Th. I^a q. 93 a. 6 ad 2

³⁸⁸ Kol 3,9-11: „Ne hazudjatok egymásnak, mert levetkőztétek a régi embert cselekedeteivel együtt, és felöltöttétek az új embert, aki Teremtőjének képmására állandóan megújul, hogy egyre jobban megismerje őt. Itt már nincs többé görög és zsidó, körülmetéltség és körülmetéletlenség, barbár és szkíta, szolga és szabad, hanem minden és mindenekben Krisztus.”

³⁸⁹ Vö. Trin. 8.2.

³⁹⁰ Quis dives salvatur 37.2-3. Hálás vagyok David Hunternek, aki egy műhelykonferencián felhívta a figyelmem erre a szakaszra.

8). A természet alkotója ezt tette meg a mi személyiségünké (*prosopon*) is. „Arról ismeri meg majd mindenki, hogy a tanítványaim vagytok, hogy szeretitek egymást” – mondja (Jn 13,35). Ha tehát ez hiányzik, megváltozik az egész képmás jellege.”³⁹¹

Olymposi Methodios Ádám oldalbordájának kiemelésében fölfedezte a Szentlélek Atyától való „kiáradásának” képét,³⁹² Nazianzosi Szent Gergely pedig semmi kivetnivalót nem talált abban, hogy a legelső család kapcsolatai és a Szentháromság eredései között analógiát lássunk, feltéve, ha tudatosítjuk megértésünk és hasonlataink korlátozottságát. „Mi volt Ádám? Isten alkotása. Mi volt Éva? Ebből az alkotásból kivett darab. Mi volt Szeth? A kettő szülötte. Nem gondolod, hogy az alkotás, a kivett darab, a szülött ugyanaz a természet? Egészen bizonyos. Eglényegűek ezek, mi mások lennének? Vagy nem így van? Elfogadod tehát, és így is tartod, hogy ezek ugyanannak a lényegnek különböző módon létrejött egyedi valóságai. Ilyeneket mondok ugyan, de a testekkel kapcsolatos állításokat, mint a megformálást, kiemelés, vagy bármi más ilyet nem viszem át Istenre, nehogy a szóhajnokok közül valaki ezt fogja rám. Mindezeket csak úgy felhozom, ahogyan a színpadon szokás, a gondolati tartalom szemléltetésére. A tiszta igazság szemléltetésére önmagában egyetlen hasonlat sem elegendő. Akkor meg mire valók? – kérdezhetné valaki. Az egyikről azt állítjuk nemde, hogy szülött, a másiktól meg másvalamit? Hogyan? Éva és Szeth nemde ugyanattól az Ádámtól valók? Ki mástól? Mindkettő szülött talán? Semmiképpen. Hát akkor mik? Az egyik kivett rész, a másik szülött, s mégis azonosak egymással, hiszen senki nem kételkedik benne, hogy emberek.”³⁹³

Úgy tűnik, Ágoston ezt a Gergelynél is megjelenő analógiát utasította el, amit talán nem tett volna meg olyan könnyedén, ha ismeri az érv egészét és tudja, ki használta fel azt a Háromság belső viszonyainak és a személyek (hiposztázisok) eglényegűségének szemléltetésére. Meglehet, Ágoston a párhuzam erősen félreérthető változatával találkozott, amelyben elhomályosult a különbség az első emberi család, azaz Ádám, Éva, Szeth és a későbbi emberi családok között, hiszen az első család képmás-voltáról másként kell gondolkozni, mint általában a család és a Szentháromság közötti lehetséges analógiáról. A keleti hagyományban mindenesetre továbbélt a hasonlat. Damaszkuszi Szent János, aki általában is erősen támaszkodott Nazianzosi Gergely munkáira a *De fide orthodoxában*, a Szentháromság személyeinek eredéseiről az ő nyomán mondta: „Éppen úgy, mint Ádám, aki nem született, hiszen ő Isten alkotása, és Szeth, aki született, hiszen ő Ádám fia, és Éva, aki Ádám oldalából származott, hiszen ő nem született. Ők természetükben nem különböznek egymástól, hiszen emberek, létmódjukban azonban különböznek.”³⁹⁴ Keleten soha egyetlen teológus nem tett szert olyan tekintélyre, mint Nyugaton Ágoston és később Szent Tamás, s ezért a 19. századig kellett várni, amíg egy nyugati katolikus teológus fölelevenítette a görög atyák analógiáját.

³⁹¹ *Op. hom.* 5.2. Erre a gondolatra hivatkozik II. János Pál pápa a *Mulieris Dignitatem* 3.7-ben.

³⁹² Olymposi Methodios *Symposium* 3.8.72 SC 95 (1963), 108.

³⁹³ Nazianzosi Gergely *Or.* 31.11. Ladocsi Gáspár fordítása. Ld. még *Or.* 39.12.

³⁹⁴ *Fid. orth.* 1.8. PG 94 col. 817 A

13. Matthias Joseph Scheeben

A 19. század sokak szerint legnagyobb katolikus teológusa, Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) mélyen ismerte a skolasztikus és a patrisztikus teológiát, páratlan spekulatív teológiai érzékeléssel rendelkezett, és lenyűgöző tárgyi tudással írta meg rendszerező könyveit.³⁹⁵ Mesterművének, az 1865-ben megjelent *Die Mystrien des Christentums* c. munkának egyik függelékében Nazianzosi Gergely és Olymposi Methodios érveire hivatkozva rehabilitálta az Ágoston és Tamás által száműzött analógiát, gondosan megjegyezve, hogy bár gondolatai talán túlságosan újszerűnek tűnnek, s e tanítás ebben a formában nincs meg az atyáknál, az valójában ősrégi.³⁹⁶

„Amikor a makedoniánusok azzal érveltek, hogy a szubsztanciából való eredést lehetetlen másként elgondolni, mint nemzés révén, akkor a szent atyák, kiváltképpen Nazianzosi Szent Gergely, azt válaszolták, hogy az emberi természetben is fellelhető a szubsztanciából való eredésnek egy másik fajtája, mégpedig Évának Ádám bordájából való megalkotásában. [Scheeben a jegyzetben idézi! – H.Gy.] Ezt a magyarázatot rendszerint pusztán kibúvónak fogják fel, mely lefegyverzi ugyan az ellenfelet, ám magát a dolgot nem világítja meg jobban. Mi az ellenkezőjét gondoljuk; mi úgy látjuk, hogy e magyarázat fenségesebb fénybe helyezheti a dogma egész mélységét. Nézzük és ítéljünk! Isten azért vette Évát Ádám oldalából, hogy az emberi természet a nemi egység reprezentánsaiban, az apában, anyában és gyermekben ugyanúgy egyetlen princípiumból származzék, ahogy az isteni természet származik át az Atyától a Fiúra, valamint az Atyától és Fiútól a Szentlélekre. Az emberiség nembeli egységét az isteni személyek természeti egységének lehető leghűbb lenyomataként kívánta megjeleníteni.”³⁹⁷

A Szentháromságban kétféle eredés van: születés/nemzés (gör. *gennésis*; lat. *generatio*) és származás: a Fiú az Atyától születik, a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik. A Szentlélek istenségét tagadók, akiket Konstantinápolyi Makedonios után makedoniánusoknak neveznek, tagadták, hogy Isten lenne az is, ami Istentől származik. Az első emberpár megalkotását elbeszélő Szentírás azonban azt tanítja, érvel az atyák nyomán Scheeben, hogy az emberi természet is nemzéssel/születéssel és származással adódik át anélkül, hogy bármi módon megfoghatkozna. A gondolat mélységesen biblikus, és a bár a Szentháromság misztériumát hivatott megvilágítani, a házasság misztériumteológiájára nézve is rendkívül termékenynek bizonyult, különösen, mivel Scheeben szorosan összekapcsolta a görög atyák Szentháromság

³⁹⁵ A 20. század első felének Scheeben-kultuszáról ld. Vollert, Cyril. „Matthias Joseph Scheeben and the Revival of Theology.” *Theological Studies* 6/4 (1945), 453-488. Hans Urs von Balthasar értékelésében Scheeben „a romantika utáni német teológia máig legnagyobb alakja”. *A dicsőség felfénylése*. Sík Sándor Kiadó, 2004. I. kötet 98.

³⁹⁶ Matthias Joseph Scheeben. *Die Mystrien des Christentums*, Freiburg in Breisgau, 1865, 173-181. A „mentegetőzést” ld. uo. 176-177. Ugyanezen analógia alkalmazására találtam korábbi példát, mégpedig az anglikán teológiai hagyományban. John Pearson Hitvallás kommentárjában (*An Exposition of the Creed*, 1710, 141-2. o.) Éva Ádámtól való származásával, és Seth kettejüktől való születésével magyarázza az azonos természetben végbemenő születés és származás módjának különbségét. Pearson a kommentárban gazdag patrisztikus anyaggal dolgozik, de itt nem ad meg semmilyen forrást. Később Pearson püspökre hivatkozik majd Charles Wheatly hosszú című beszédorozatának negyedik darabjában (*The Nicene and Athanasian Creeds ... explained and confirmed by the Holy Scriptures*, London, John Nourse 1738. 222-224. o.) és mint óvatosan megjegyzi, Ádám, Éva és Seth példáját pusztán annak igazolására hozza fel, hogy egyazon természet nemzéssel és származással is közölődhet, és nem az isteni örök születés és származás megvilágítására.

³⁹⁷ Scheeben 1865, 174-175.

analógiáját Pál apostol Ádám-Krisztus tipológiájával.³⁹⁸ Krisztus az új, igazi Ádám, akinek az első Ádám előképe volt. Pál nyomán azt is tanítják az atyák, hogy Krisztus menyasszonya, az Egyház mint új Éva hasonló módon keletkezett az új Ádám oldalából, mint az első Éva az első Ádám oldalából.

A Nazianzosi Gergelynél újból fellelt analógia Scheeben szerint tehát nem egyszerűen retorikai segédeszköz, hanem a Szentháromság dogmájának egészét és lényegét érintő exegetikai magyarázat. A Szentírás azért éppen úgy beszéli el az első ember megalkotását, ahogyan teszi, mert „az emberiség nembeli egységét az isteni személyek természeti egységének lehető leghűbb lenyomataként kívánta megjeleníteni.” Az első emberi család eredetének elbeszélése „a leghűségesebb képet adja” a Szentháromság személyeinek örök isteni eredéseiről. Nagyon messze járunk Ágostontól!

Scheeben a szentháromságtani és egyháztani szempontokat szoros egységben gondolta végig, de tisztában volt azzal, hogy a latin teológiai hagyományba egy korábban elvetett, görög gondolatot integrál. A kifejtés úttörő jellegén nem változtat az a tény sem, hogy az interszónális szeretetközösség és az isteni Háromság analógiájára találhatunk ágostoni szöveghelyeket, amelyek jótékonyan hatottak Szent-Viktori Richárd és Szent Bonaventura trinitológiájára, majd pedig két, 17. századi szerzőnél halk visszhangra leltek. Ez a vékonyka nyugati tradíció ugyanis elszigetelt maradt.³⁹⁹

A hivatkozott szövegrész folytatásában Scheeben kifejti, mi az, amiben az analógia két oldala egymásnak megfeleltethető, miben nem, s hogy mindennek mi az oka. Az isteni és emberi eredések sorrendje különbözik, mert Istenben a második személy az Atyától született Fiú, az ember esetében viszont a férfiből származó asszony. A bibliai elbeszélés ugyanis figyelembe veszi a teremtetlen isteni és a teremtett emberi természet különbségét. „Ahogy minden teremtett dologban kettősség uralkodik, aktus és potencia elválik egymástól, úgy az emberi természet is két princípiumra válik szét, egy túlnyomóan aktívra, a férfira, valamint egy túlnyomóan passzívra, a nőre. Ezért a nemzés mint a természet legfőbb aktusa itt is csak a nemek egyesült részeinek eredménye lehet. Ellenben Istenben, akiben aktus és potencia szétválása nem létezik, aki a legtisztább és legtökéletesebb természet, a nemzésnek mint a természet legtermészetesebb és eredendő aktusának közvetlenül és kizárólag az első személyből kell származnia.”⁴⁰⁰

Az analógia ugyanakkor pontos abban, hogy amiképpen az anya közvetítő az apa és a gyermek között, úgy a Szentlélek is közvetítő az Atya és a Fiú között, s ily módon az anya és a Szentlélek egyaránt szeretetkötelék (*Liebesband*). Ahogyan az anya az apa természetét közvetíti a gyermeknek, és az anya által mutatkozik meg a gyermek az apai természettel való egységében, úgy a Szentlélek által lép valódi egységre az Atya és a Fiú.

Amíg a nő létrehozása a férfi oldalából természetfölötti cselekvés, nem nemzés, addig a Lélek kilépése/származása az Atya számára se nem természetfölötti, se nem természetes abban az értelemben, ahogyan a származás a teremtményi rendben történik. A nő létrehozása a férfi oldalából az isteni szeretet műve, Ádámra a szeretet álma borul, amikor oldalából létrejön az asszony. Éva nem Ádám természetes erejének megnyilvánulása révén jön létre, hanem a férfi

³⁹⁸ Ld. Newton, William, „The Contribution of Matthias Scheeben to the Theology of Marriage,” *Journal of the International Academy of Marital Spirituality*, February 2011, 184-193.

³⁹⁹ Erről ld. Ouellet 2016, 33-38.

⁴⁰⁰ Scheeben 1865, 175. Ebben is tetten érhetjük Scheeben teológiai szemléletének alapvető sajátosságát, a természet és a természetfölötti radikális megkülönböztetését. Ehhez ld. Balthasar értékelését, 2004, 99-110.

lényegéből vétetik, hogy segítségére legyen férjének közös természetük nemzés általi megsokasításában. Ehhez hasonlóan a Szentlélek az Atya és Fiú szereteteként az Ő lényegükből lép elő, de nem azért, hogy az Atya segítségére legyen a Fiú nemzésében, és nem is úgy, mint akit az Atya a Fiúval nemz. A Szentlélek olyan kötelék, amelyben a nemző és nemzett természeti egysége megpecsételődik. Éva Ádám szívéből, azaz szeretetének székhelyéről vétetik, testének anyagát is szeretetből kapta onnan, amint a Szentlélek is az Atya és a Fiú szívéből, azaz szeretetéből származik.

Az analógia megerősíti Scheeben törekvését a trinitológia és az ekkleziológia minél szorosabb összekapcsolására. Ádám, Éva és gyermekük kapcsolatrendszere az emberi természetben „hűséges tükörképe” a Szentháromság személyei közötti viszonyoknak, ugyanakkor páli értelemben „előképe” Krisztus és az egyház kapcsolatának. Az egyház Krisztusnak, az új Ádámnak az oldalából vétetett, hogy jegyeseként „isteni életelem” (*göttliche Lebenselement*) legyen. Az életelem végső soron maga a Szentlélek, aki Isten Fiának istenségéből kapja létét, és Isten Fiának emberi természete által belép az egyházba, hogy az egyházat a Fiú isteni erejével termékennyé tegye. A Krisztus szívéből fakadó és egyházába átáramló, azt megtisztító és megelevenítő „véráram” a Szentlélek időbeli kiáradásának hordozója, s egyben jelképe a Lélek örök kiáradásának. A Szentlelket közvetíti az egyház szentségeiben, miközben jelképe annak, hogy a Lélek örökké kiárad az Atya és a Fiú „oldalából és szívéből”.

Scheeben a patrisztikus értelmezéseket követi, de név szerint csak Nazianzosi Gergelyre, Olymposi Methodiosra és Cyprianusra hivatkozik.⁴⁰¹ Ahogyan Éva Ádám oldalának nevezhető, úgy Methodios a Szentlelket az Ige oldalának (*pleura tou logou*) nevezi.⁴⁰² A Szentlélek az Ige oldalából származik, miközben megmarad benne, és onnan közlődik a teremtmények számára, hogy Krisztus oldalából létrejöjjön a Logosz jegyese. A Szentlélek tehát a Logosz oldala vagy, ha tetszik, oldalbordája, akiből az új Ádám „elalvása”, „extázisa”, azaz halála által felépül Éva, az Egyház, hogy Krisztus társa és segítése legyen.

Scheeben pontosítja a patrisztikus analógiát. Krisztus ugyanis nem az oldalát, hanem a vérért adta jegyese, az Egyház kialakításához, ezért szerinte helyesebb azt mondani, hogy a Lélek az Atya és Fiú „szívének véréből” áradt ki. A Szentlélek továbbá nem megformáltatik, mint Éva, hanem közvetlenül, a maga valóságában kiárad, mintegy lángként „kicsap a szeret és élet tűzhelyéből”. A Szentlélek e második kiáradásának előképe a bibliai elbeszélésben az élet leheletének kiárasztása.

Scheeben óva int attól, hogy az analógiát túlfeszítve Ter 2,23 szójátéka nyomán („Ez végre csont az én csontomból, és hús az én húsemból! Legyen a neve feleség (héb. = issa), mert a férfiből (héb. = is) vétetett!”), a Szentlelket „asszonynak” nevezzük. A harmadik isteni személy az Atyától és a Fiútól származik, és mivel a kettő egy szellem, inkább a szellemek szellemének kell nevezni. Az „asszony” név nem alkalmas a szellem jelölésére. Az asszony a természet továbbadásának azt a tökéletlen módját reprezentálja, ami a testben a test által történik, s a nemzés második princípiumaként mutatja, hogy a férfi, a nemzés első princípiuma önmagában tökéletlen és hiányos. Az asszony nevet tehát nem vihetjük át úgy a Lélekre, amint a fiú és az atya neveket használjuk a másik két isteni személyre, mert akkor az Atyát és a Fiút is testként jelenítenénk meg. Ha ezt megtennénk, mondja Scheeben, az isteni szubsztanciát az isteni

⁴⁰¹ Ld. jelen könyv 5. fejezet, „Teológia szövegekben” c. alfejezetének hivatkozásait, pl. *Quodvultdeus De Symbolo* 1.6.10.11; Ambrosius *In Lc.* 2.86.

⁴⁰² Methodios *Symposium* 3.8.72-73 SC 95, 108. Scheeben 1865, 177.

személyek egymás iránti vágyakozására és e vágy kölcsönös beteljesítésére fokoznánk le. Az „asszony” elnevezés nem tisztítható meg úgy, mint az „atya” név. Az „atya” elsősorban valami aktivitásra, az „asszony”, „feleség”, „anya” pedig valami passzivitásra utal. Az ember esetében az anya – mint az apa és a fiú közötti közvetítő – az ember testi természetét jeleníti meg. Istenben viszont az Atya és a Fiú közötti közvetítő személynek olyan elnevezést kell fenntartani, ami Isten szellemi természetét, és a szellemben végbemenő önközlést reprezentálja. A harmadik személy neve, a Szellem, a szellemi egységet, az Atya és Fiú közötti szellemi természetet fejezi ki, mint e természet „virága” és „hajtása”. A tisztán szellemi egység és szellemi kiáradás jelzésére éppenséggel az asszony elnevezésének ellentéte lehet alkalmas, ami nem más, mint a „szűz”.

Ezen a ponton Scheeben bevonja magyarázatába a szüzesség mariológiai és ekkleziológiai kifejtését. Ismét Nazianzosi Gergelyre hivatkozik, aki egyik himnuszában a Szentháromságot nevezi az első szűznek.⁴⁰³ A Szentlélek szűzként, és nem anyaként közvetítő az Atya és a Fiú között. Ha az asszony anélkül lehetne a szeretet és gyengédség gyújtópontja a családban, hogy közben feleség és anya lenne, akkor Scheeben szerint nemcsak félig, hanem teljes egészében, lényegét tekintve is reprezentálhatná a Szentlelket. Az emberi családban ezek a viszonyok (férj–feleség, apa–gyermek, anya–gyermek) lényegileg kapcsolódnak össze az „asszony” fogalmával. Istennek az emberit meghaladó családjában azonban a megtestesült Fiú Atyjának fogadott lányaként szűz Mária tisztán az égi szeretet reprezentánsa. Scheeben hozzáteszi, hogy ez a szeretet „minden ember szívébe bele van öntve, de csakis az Istennek szentelt szűzek szívében találja meg legkészségesebb helyét.”⁴⁰⁴ A szűzek ezért, Cyprianus szavaival, „az egyház hajtásának virágai és a Szentlélek kegyelmének díszai és ékességei”,⁴⁰⁵ akikben a Szentlélek kifejezi legsajátosabb lényegét. Szűz Mária megelőz minden Istennek szentelt szűzet, mert ő a Szentlélek által nemcsak szűz, hanem természetfeletti módon anya is, és így a Lélekben és általa Mária szeretetkötelék az Atya és a megtestesült Fiú között. Mária ezért az egyház előképe, hiszen az egyház „szellemi, szűzies anya, anyja mindenkinek, akiket a Szentlélek ereje által mint gyermekeket az Atyának ajándékoz, és akiket az emberré lett Fiú misztikus testeként átölel.”⁴⁰⁶

Scheeben munkáit hamar lefordították angolra és franciára, és jelentősen hozzájárultak a 20. század első felének teológiai megújulásához. Az általa újra felfedezett és továbbgondolt analógiát egyesek a szentháromságtan, mások az istenképmás-teológia kifejtéséhez hívták segítségül. A házasságteológiára a legjelentősebb hatást Herbert Doms korszakalkotó monográfiáján keresztül gyakorolta.⁴⁰⁷ A morálteológus Doms, valamint a filozófus Dietrich von Hildebrand házasságértelmezése ugyanis a kezdeti gyanakvason és ellenkezésen, sőt

⁴⁰³ Ld. *Carmina moralia* 1. (523.12.) Vö. Scheeben 1865, 180.

⁴⁰⁴ Scheeben 1865, 181.

⁴⁰⁵ *De habitu virginum* 3. Scheeben 1865, 181.

⁴⁰⁶ *Uo.*

⁴⁰⁷ Erről ld. Marc Ouellet áttekintését (2016, 38–46), aki a szentháromságtant illetően Michael Schmaus és Heribert Mühlen, az istenképmás-teológia kapcsán Paul Evdokimov, Karl Barth, Jürgen Moltmann, és Hans Urs von Balthasar munkásságára utal. Scheeben hatásának jelentőségét Herbert Doms mellett Bernhard Häring és Théodule Rey-Mermet házasságteológiájában emeli ki. Angelo Scola Hans Urs von Balthasar úttörő szerepét hangsúlyozza az analógia rehabilitálásában: „Le mystère des noces: pour une théologie systématique?” *Communio* 37/1–2 (2012), 161–183. Az érdem kétségtelenül Scheebené, házasságteológiai szempontból pedig az első Domst illeti meg.

hivatalos elutasításon felülkerekedve előkészítette a II. Vatikáni Zsinaton bekövetkezett házasságteológiai fordulatot.⁴⁰⁸

A zsinatot követően is sokáig kellett azonban várni, hogy a férfi és nő hitvesi szeretetközössége és a Szentháromság szeretetközössége közötti párhuzam tanítóhivatali dokumentumban megjelenjen. Ez végül II. János Pál pápa munkásságának volt köszönhető, aki a Szentháromságról Scheebenhez hasonlóan mint családi közösségről beszélt, „mivel magában hordozza az atyaságot, a fiúságot és a család lényegét, vagyis a szeretetet.”⁴⁰⁹ Ugyanő a *Mulieris Dignitatem* kezdetű apostoli levelében a férfi és nő közösségét analogikusan a Teremtő Szentháromság közösségéhez hasonlítja. „A férfinak és nőnek teremtett ember istenképisége és hasonlatossága a teremtmény és a Teremtő között állítható analógia révén kifejezi a közös emberi természetben a „kettő egységét” is. E „kettő egysége”, a személyek közösségének jele, arra utal, hogy az ember teremtésébe bele van írva az isteni közösséggel való bizonyos hasonlóság is.”⁴¹⁰ Az utolsó állításban felismerhető Scheeben alapelve, mely szerint az ember teremtésének leírása az isteni személyek egységének hű lenyomata.

Scheeben az első emberi család és a Szentháromság közötti analógiát megújította, de azt nem lehet alkalmazni általában a családokra, amint erre Ágoston és Szent Tamás erőteljesen rámutattak. II. János Pál pápa elkerülve az emberi és isteni személyek egymásnak való megfeleltetését, az interperszonális közösségek párhuzamára hívja fel a figyelmet. Scheeben kezdeményezése nélkül azonban nem vagy csak jóval később indult volna el a katolikus házasságteológia abba az irányba, hogy az emberi házasságban Krisztus és az Egyház misztériumának jele mellett és azzal szoros összefüggésben felfedezze a Szentháromság képmását is.

⁴⁰⁸ Arjonillo Jr., Rolando B. *Conjugal Love and the Ends of Marriage A Study of Dietrich von Hildebrand and Herbert Doms in the Light of the Pastoral Constitution Gaudium et spes*. Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien, 1998.; Schemenauer, Kevin. *Conjugal Love and Marriage: Dietrich von Hildebrand's Superabundant Integration*. Lexington Books, 2011.

⁴⁰⁹ Szent II. János Pál pápa, *Homília a Seminario Palafoxianóban tartott szentmisén 1979. január 28.*

⁴¹⁰ MD 3.7. (II. János Pál, 1988. augusztus 15.) hivatkozva Nyssai Gergely *De hom. op* 5-re.

14. Herbert Doms

1935-ben jelent meg németül, majd hamarosan francia és angol fordításban is, Herbert Doms morálteológus élénk vitát kiváltó, de korszakalkotónak bizonyult munkája „A házasság értelméről és céljáról”.⁴¹¹ Már a cím is egyfajta szembehelyezkedés a sokévszázados felfogással, miszerint a házasság elsődleges célja az utódnemzés, és minden egyéb cél ennek van alárendelve. Ennek a tézisnek egyik legkimunkáltabb, széles körben elterjedt és alkalmazott változatát Ligouri Szent Alfonznál találjuk. Alfonz szerint a házasságnak háromféle célja van. 1. Benső lényegi célok, 2. benső járulékos célok, és 3. külső járulékos célok. A benső lényegi célok: 1.1. a házassági aktus végrehajtása 1.2. a feloldhatatlan kötelék. Benső járulékos cél 2.1. az utódnemzés és 2.2. a szexuális vágy orvoslása. Külső járulékos célokból sok van, pl. a család társadalmi helyzetének fenntartása, stb. Ha az 1.1. és 1.2 nem teljesül, mert valamelyik fél lélekben nem egyezik bele a házasságkötésbe, vagy időleges szerződésként akarják megkötni, akkor nem jön létre a házasság, sőt bűnt követnek el az érintettek. A benső járulékos célok esetében, ha pl. idős emberek házasodnak, vagy ha azzal a szándékkal, hogy önmegtartóztató életet élve nem fognak gyermeket nemzeni, mint – a példa szerint – József és Mária, akkor attól a házasság még érvényes és teljes.⁴¹²

Doms ezzel szemben a házasság értelmére (*Sinn, meaning, sens*) kérdez rá, elválasztva azt a „cél” fogalmától. Elgondolása mély rokonságban áll kortársa, Dietrich von Hildebrand perszonalista házasságfilozófiájával. Mindkét szerző nézetei erőteljesen befolyásolták a II. Vatikáni Zsinat vonatkozó dokumentumának (*Gaudium et Spes*) végső szövegváltozatát és II. János Pál pápa házasságteológiáját.

Doms szerint egyetlen emberi kapcsolat sem annyira különleges, mint a két nem kapcsolata, amely az emberi egzisztencia minden szintjén: szellemi, pszichikai és fizikai síkon is kölcsönös. A nemi különbség az egész személyiséget meghatározza, és csak egy egész életút teszi teljessé. A két nem spirituálisan kevésbé, ám testét tekintve annál inkább különbözik, és a test teljessé tétele az egész ember teljessé válásának kifejeződése. A hagyományos, szenttamási elgondolással szemben azt hangsúlyozta, hogy a házasság mint tartós életközösség nem az utódnemzésnek, hanem a férj és feleség közvetlen önátadásának a következménye. Nem a gyermek tartja össze a házasságat külsőleg, hanem saját kapcsolatuk egyesíti őket bensőleg, amit Doms sajátos német terminussal jelölt: *Zweieinigkeit*. A kifejezés a Ter 2,24 versre utal: „és a kettő egy test lesz”, azaz „kettőegységgé”, vagy „kettő-az-egybeniséggé”.

Doms abból indul ki, hogy a házasság lényegileg emberi jelenség, egyes állatok rövidebb-hosszabb ideig tartó együttlétét csak a szavakkal visszaélve nevezhetjük házasságnak. A házassághoz ugyanis szükség van az értelemre, amely felismeri a házasság értékeit és

⁴¹¹ *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Ostdeutsche Verl.-Anstalt, Breslau 1935. Csak a könyv angol kiadásához tudtam hozzájutni, a hivatkozások erre vonatkoznak: Doms, Herbert. *The Meaning of Marriage*. Translated by George Sayer. Sheed & Ward, London, 1939.

⁴¹² *Theologia moralis* 6.6.2. Ami az 1.1-t illeti, „*traditio mutua cum obligatione reddendi debitum*”, a *Gaudium et Spes* felől visszatekintve különösen tanulságos. Alfonz szerint nem önmagukat adják át egymásnak, és fogadják el egymástól kölcsönösen, hanem azt, amivel egymásnak adósai. Dehát, kérdezhetjük, végtére is mi ez? Nem a testük, hanem önmaguk.

meghatározza törvényei, valamint szükség van szexuálisan különböző testekre is, amivel viszont az angyalok nem rendelkeznek.⁴¹³

Ha a szexuális egyesülés célja pusztán a fajfenntartás lenne, akkor a legegyszerűbb organizmusok lennének a legtökéletesebb élőlények. Az evolúcióelmélet szerint a fejlődés során egyre összetettebb szervezetek jönnek létre, miközben az egyedek nem csupán a faj fenntartását szolgálják, hanem egyedként mind önállóbb jelentőségre tesznek szert. A fejlődés csúcspontján, az emberben az állati élet teljesen új szerepet kapva a szellemi élet hordozója lesz, és ezzel az egyed is elnyeri saját személyiségének abszolút értékét. Az emberben mindennek új jelentősége lesz, így a szexualitásnak is, amely nemcsak a fajfenntartást szolgálja, hanem az egyes ember személyiségét is alakítja.⁴¹⁴ Férfi és nő egysége, a „kettő-az-egybeniség” a házasságban lesz azzá az életformává, amely két együtt élő ember számára a lehető legbensőségesebb módon valósulhat meg. Férj és feleség szexuális egyesülése személyiségük legmélyére gyakorol hatást, és közvetlenül függ a szellemi élettől, az értelemről és akarattól.

Az ember érzéki természete képes kifejezni szellemi tartalmat, ami fokozottan igaz a szexuális aktusra, amely ráadásul nem is csupán kifejezője a szellemi tartalomnak, hanem metafizikai értelemben megvalósítója. Mivel a lélek a test formája, a kommunikációhoz testi eszközökre van szüksége. A személy önátadása a szexuális aktusban sokkal személyesebb, mint amit verbális kommunikációval el lehet érni. Más cselekvésektől eltérően, amelyek közvetve hatnak az emberre, a szexuális aktus közvetlen. Nem jele valaminek, hanem az Én – Te kapcsolat közvetlen megvalósulása, amelyben a partnerek kölcsönösen kiegészítik egymást. Az Én nem testi jelek közvetítését veszi igénybe szeretetének kifejezésére, hanem saját, az Éntől elválaszthatatlan testét, vagyis teljes, valódi önmagát adja át a másiknak, ahogyan a másik is valódi önmagát adja oda neki. „A házastársi szerelem szükségképpen olyan szerelem, melynek sajátos tárgya az, ami az egyénben *ineffabile* [*kimondhatatlan* – H.GY.]. Ha a házassági aktus tiszta és erényes, akkor szükségképpen napvilágra hozza ezt a bensőséges szerelmet, még ha nem létezett is a házassági szertartás megtartásakor. Ha már létezett ez a szerelem, az aktus megerősíti és elmélyíti.”⁴¹⁵ Az aktussal nem csupán fizikai egység jön létre. Ha megtörtént, a két ember kapcsolata már soha nem lesz olyan, mint amilyen előtte volt: több, mint biológiai egyesülés, egyfajta titokzatos, de valódi metafizikai egység a következménye.

A gondolat megvilágítására Doms felidézi a Scheeben által megújított analógiát, amely a férj és feleség kapcsolatának mély spiritualitásáról tanúskodik, amennyiben ők természetes képmásai és utánzatai az isteni eredéseknek.⁴¹⁶ Ádám, a Fiú képmása, önmagában teljes ahhoz, hogy Isten képmása legyen. Évát az Ádám iránti szerelem hozza létre, mert „nem jó az embernek egyedül”. Ádám és Éva kapcsolata tehát különböző istenképmások egymáshoz fűződő kapcsolata. Nem azonos módon birtokolják a létezésüket, Ádám jellemzője az erő és bölcsesség, Éváé a kedvesség és szeretet. Ha Ádám egyedül lenne, nem szerethetne más lényt, ezért természetes képességeinek gyakorlásához szükség van a férfi és nő kölcsönös önajándékozására. A testek nemi különbségeinek éppen ebből a szempontból van jelentősége, hiszen ez teszi lehetővé, hogy e bensőséges és szerves közösségben élve a test részesedjék a személyek tökéletes egységében. Mindebből következik az az ágostoni teológián edzetek számára mehökkentőnek tűnő, de a patrisztikus tradícióból mégis levezethető gondolat, hogy

⁴¹³ Doms 1939, 4.

⁴¹⁴ Doms 1939, 12.

⁴¹⁵ 50.

⁴¹⁶ 16-20.

a házassági aktus, amelyben két személy úgy egyesül, hogy közben nem veszíti el önállóságát, Isten természetében való részesedésünk legmélyebb analógiája.⁴¹⁷

Scheeben nyomán Doms egyfelől kifejti, hogy a férfi és nő egysége képmása lehet az eucharisztikus kommuniónak, amennyiben a férj és feleség, valamint Krisztus és az Egyház egysége is egy-egy testi aktusban való részesedés által valósul meg. Másfelől, szintén Scheebenre hivatkozva, rámutat, hogy ez az egység Krisztus megtestesülése által lehetséges, amelynek analógiája Éva és Ádám egysége.⁴¹⁸ „Ahogyan a nő Ádám oldalából vétetett, hogy megvalósulhasson a házassági egység, úgy Isten Fia az emberi méhéből vette emberi természetét, hogy egységet hozzon létre az emberekkel, amelyet a keresztség és az eucharisztia formálisan megvalósít. A Megtestesülés már lényegileg házasság, Isten Fia odaadja Szívének vérének az emberi természetnek mintegy valódi jegyesének, hogy tisztává és szeplőtelené tegye, és így előkészítse a Vele való szent egységre, azután pedig Testével és Vérével táplálja.”⁴¹⁹

Az analógia alapja az, hogy mindkét esetben személyek teljes mértékben részesednek egymás életében, s ezáltal az egyik életét teljesen áthatja a másik élete. Mivel a hitvesi aktusban ez az egység nem csupán kifejeződik, hanem ténylegesen megvalósul, az Doms szerint már önmagában szentségi jelentéssel bír. A megkeresztelt férfiak és nők hitvesi „kettőegységükben” megjelenítik Krisztus és az egyház egységének képét, szélesebb értelemben pedig a Krisztusban lévő isteni és emberi természet egységének hasonlóságát. Ezért a házasság olyan szimbólum, amely a jelzettel való eleven kapcsolata által kegyelmet közvetít. A megkeresztelték ugyanis Krisztus testének tagjai, így az ő házassági köteléküket áthatja és formálja Krisztus és az Egyház természetfeletti köteléke. Ily módon a keresztény házasság egysége a társadalomban természetfölötti tökéletességet jelenít meg.

Az a gondolat, hogy a házasság nemcsak a férj és feleség számára ígéri a kegyelmet, hanem általuk a társadalomnak is, és ezért a családok lényegileg hozzájárulnak Isten Országának kibontakozásához és megvalósulásához, megjelenik majd a II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* konstitúciójának családgyház fogalmában, és a legújabb házasságteológiai értekezésekben.⁴²⁰ Doms összekapcsolja a házasság kegyelemkövetítő jelegét a keresztények egyetemes papságának gondolatával: „A keresztények egyetemes papsága a házasságban csúcspontra jut, ahol világosan meghatározott a kegyelem szolgálatában végzett tevékenysége. A férj és a feleség egymás számára papok és Krisztus szentségi megjelenítői. Mindegyik *alter Christus* a másik számára. És mindketten az Egyház megjelenítői is, mert tökéletlenek Krisztussal való egységükben, és szükségük van arra, hogy Tőle elnyerjék a megváltás teljességét.”⁴²¹

A scheebeni analógia szerint ugyanakkor a házasság a Szentháromságot is mintázza, amennyiben különböző, de méltóságukban azonos személyek egysége. Doms hangsúlyozza,

⁴¹⁷ 102.

⁴¹⁸ 113. és kk.

⁴¹⁹ Scheeben, *Mysterien* 323 o., idézi Doms 1939, 113-114.

⁴²⁰ LG 11. „Végül a keresztény hitvesek a házasság szentségének erejével – melynek révén Krisztus és az Egyház egysége és termékeny szeretete misztériumában részesednek és azt megjelenítik (vö. Ef 5,32) – a házasságban, továbbá a gyermek elfogadásával és nevelésével kölcsönösen segítik egymást, s életük állapotában és rendjében saját ajándékuk van Isten népén belül (vö. 1Kor 7,7). Mert a házasságból ered a család, melyben megszületnek az emberi társadalom új polgárai, akiket a keresztségben a Szentlélek kegyelme Isten gyermekeivé tesz, hogy Isten népe a századok folyamán fennmaradjon. Ebben a családi egyházban a szülők legyenek gyermekeik első hithirdetői szavukkal és példájukkal, és ápolják mindegyikük sajátos hivatását, különös gonddal pedig a papi hivatást.” Újabbán ld. Ouellet 2016, 53-74.

⁴²¹ Doms 1939, 134-135.

hogy a férfi és a nő nem önmagában, hanem egymás iránti szeretetkapcsolatában mintázza a Szentháromság személyeinek egységét, továbbá, hogy fontos különbség van a férfi és nő eredeti állapota és a bűneset utáni állapot között, s ez szorosan érinti az istenképmás-teológiát is.⁴²² Ádám és Éva kettőegységének természetes és természetfölötti kapcsolata nem lehet pusztán szimbóluma Krisztus és az Egyház kapcsolatának, hanem olyan hasonlóság, amelynek természetfeletti ereje, benső méltósága és tisztasága utánozza az Ősképét. Az első emberpár házassága természetfölötti termékenységet kapott, Ádám, az emberiség atyja szintén természetfeletti kapcsolatban állt Istennel, és az ősszüők is természetfeletti kapcsolatban voltak egymással is. Nemi különbözőségük célja az volt, hogy létezésükben a Szentháromságot tükrözzék, aminek eredeti állapotukban sokkal tökéletesebben megfeleltek, mint ma bármelyik házaspár. Ádám ugyanis egyszerre volt az emberiség feje és Isten eszköze a születendő gyermekek megszentelésére, amiben Éva a segítője volt.

Doms nem ért egyet Szent Tamással, aki szerint a házasságot Isten nem szentségnek alkotta meg, mert a Paradicsomban, az ártatlanság állapotában nem volt szükség szentségre. Amíg Tamás szerint a házasságnak pusztán természetes célja van, és természetes eszköz a természet szolgálatában, addig Doms szerint a házasságnak a Paradicsomban is természetfeletti szerepe volt. Ismét Scheeben analógiájára hivatkozva mondja,⁴²³ hogy Éva különleges származása Ádamból azt is jelenti, hogy Éva részesedik eredetének természetfeletti életéből, ahogyan az Egyház részesedik Krisztus természetfeletti életéből. Ádám és Éva, valamint Krisztus és az egyház kapcsolatának párhuzama a bűneset előtt tökéletes volt, a bűneset után azonban a természetes és természetfeletti születés elkülönült egymástól. A szentségi házasságban született gyermek nem lesz automatikusan Isten gyermekévé. A természetes szaporodás eszközeként a házasság úgyszólván megváltatlan marad, azaz nem mentes az eredeti bűn következményeitől. Ha azonban két megváltott személy között jön létre, a házasságnak is része lesz a megváltás javaiban. Az egyes, elszigetelt személyek ugyanis még kettőegységükben is egyfajta metafizikai magányosság állapotában élnek, ha azonban megvalósul Istentől akart egységük, amelyben a Háromság benső közösségét mintázzák, egyéni magányukból felemelkednek a közös isteni életbe.

A férj és a feleség korlátozott lényként nem tudják magukat teljesen átadni a másiknak egyetlen egy házassági aktusban, hanem aktusok egész sorozata révén, egész életidejükben. Az önátadás nem szorítkozik a mulandó testi kapcsolatra, hanem az ahhoz tartozó szellemi és pszichológiai kapcsolatot is érinti. Ezért a monogámia megőrzése gyakorlati okokból, valamint metafizikai és jelképes értelme miatt is megfelelő eszköz az igaz Istenhez való visszatéréshez, a belépéshez az üdvösség isteni tervébe. Olyasmi, mondja Doms, amiért érdemes küzdeni.⁴²⁴

Doms házasságteológiája alapjaiban kérdőjelezi meg a hagyományos elképzelést a házasság egymásnak alárendelt céljairól, s hogy a szexualitás csupán az elsődleges cél, az utódnemzés szolgálatában áll, és semmi köze nincs a természetfeletti rendhez.⁴²⁵ A férfi és nő nem csupán egy rajtuk kívül álló cél, a gyermeknemzés végett egyesülnek, és nem is pusztán a közös életvezetés kedvéért, közös javakban, hitben való osztozás végett. A házassági aktusban kölcsönösen részesülnek egymásból, kölcsönös önátadásban, hogy kettőegységet (vagy „kettő-az-egybeniséget”) alkossanak. A házasság közvetlen célja ezért a házasság értelmének

⁴²² Erről ld. Doms könyvének 12. és 13. fejezetét

⁴²³ Doms 1939, 155.

⁴²⁴ 163.

⁴²⁵ Ld. különösen a 9. fejezetet.

megvalósítása, amely nem más, mint éppen ez a hitvesi „kettőegység”. Megvalósítása során létrejön egy, a társadalom számára alapvető fontosságú életközösség, amely változatos lehet, de lényegét tekintve szexuális természetű, a férj és feleség szexuális aktusában valósul meg a legteljesebb módon. A létrejövő „kettő-az-egybeniség” már önmagában cél, és a két személy hatékony közössége, egészségének és szentségének forrása, amely lehetővé teszi a természetes és természetfölötti beteljesülést. A házasság gyermeknemzésre és nevelésre irányul, a gyermek segít a szülőknek kiteljesíteni saját személyiségüket, úgy is, mint akik külön egyének, és úgy is, mint akik kettőegységet alkotnak. Jólehet a házasságkötés elődleges célja a házasság értelmének megvalósítása, a társadalom jobban érdekelt a gyermekek születésében és nevelésében, mint a szülők természetes beteljesülésében, ezért a gyermeket tekinti elsődleges célnak.

Név nélkül, de egyértelműen Doms könyvének fő tézisére utalva, a Szent Officium 1944. március 29-én tárgyalta azt a kérdést, hogy megengedhető-e az a vélekedés, amely tagadja, hogy a házasság elsődleges célja az utódnemzés és nevelés, s a másodlagos célok lényegében nincsenek alárendelve az elsődleges célnak, hanem alapvetőek és függetlenek attól. Április 1-én megszületett a határozat: nem.⁴²⁶

Ezt követően Doms egyik felkészült, tomista bírálója egyebek mellett azt róta fel a német morálteológusnak, hogy szerinte az emberi individuum önmagában tökéletlen és befejezetlen, és a házasság ezt a tökéletlenséget orvosolja. Ez a nézet pedig, teszi hozzá, ellentétes a katolikus állásponttal a cölibátus kérdésében, mely szerint a cölibátus kiválóbb a házasságnál.⁴²⁷

Jogosnak tűnő bírálat, de érdemes megnézni, vajon ezt állítja-e Doms. Valójában ő maga is tomista terminológiát használva beszél *actus primus*-ról, amely a létező önmagában vett tökéletessége, ami tehát az elsődleges tökéletesség vagy aktualitás. Az adott létező ez által az, ami. Ettől különbözik az *actus secundus*, amely a létező végső tökéletessége, és amely a véges létező céljának való megfelelésben áll. Könyvében Doms kifejezetten állítja, hogy egyedülálló ember is betöltheti legmagasabb szellemi hivatását, és értékes a társadalom számára is, de hangsúlyozza, hogy a legtöbb ember számára a házasság jelenti az utat a személyes tökéletesedéshez.⁴²⁸

⁴²⁶ AAS 103. Előzményként ld. AAS 36, 185 és 187.

⁴²⁷ Connell, Francis J., „The Catholic Doctrine on the Ends of Marriage.” *Catholic Theological Society of America Proceedings* 1 (1946), 34-45.

⁴²⁸ Doms 1939, 65.

15. Dietrich von Hildebrand

A modern házasságteológiában bekövetkezett változásnak nagyon jelentős előkészítője volt a filozófus Dietrich von Hildebrand is. Felesége, Alice von Hildebrand visszaemlékezése szerint 1923-ban Ulmban fejtette ki először erre vonatkozó nézeteit egy konferencián.⁴²⁹ Már akkor megfogalmazta alaptézisét, mely szerint különbséget kell tenni a házasság értelme és célja, azaz a szeretet és az utódnemzés között. Tételét 1929-ben megjelent könyvében fejtette ki, amely azóta számos nyelven és több kiadásban megjelent.⁴³⁰

Hildebrand abból indul ki, hogy a házasság alapvetően lelki jelentőségű intézmény, amelynek elsődleges célja az életadás, elsődleges értelme pedig „két személy kölcsönös szeretetben való bensőséges egyesülése.” (7.) Ez könyvének legfontosabb, komoly következményekkel járó alaptézise. Amint arról korábban többször volt szó, a tomista felfogás szerint lényeges különbség van a házasság elsődleges és másodlagos céljai között; a másodlagos célok az elsődleges célok alárendeltjei. Az elsődleges célok: az utódnemzés és nevelés, a másodlagosak: a házastársak kölcsönös segítsége és szexuális vágyának orvoslása (*remedium concupiscentiae*). Hogy ez a szemlélet ma idegen tőlünk, abban döntő szerepet játszott Doms és Hildebrand. A filozófus nem a hagyományos házasságteológiát bírálta, hanem a kétféle cél tanát átformálva az értelem és a cél kettősségéről beszélt. Bár félreérthetetlen a változtatás, az mégsem lerombolása, hanem elmélyítése a hagyománynak. Nem azt állítja, hogy a házasságnak nem a gyermeknemzés a célja, hanem, hogy nem ez a kizárólagos célja. „Ha a gyermeknemzés lenne az egyedüli célja és értelme ennek az egyesülésnek, érthetetlen volna, miért tekintendő bűnösnek egy törvénytelen viszony, ha gyermekek származnak is belőle, és miért tiszta és magasztos a szeretetközösség egy gyermektelen házasságban is.” (16.)⁴³¹ Valójában egyetlen egyházi dokumentum sem mondta ki, hogy a gyermeknemzés lenne a házasság egyedüli célja és értelme, de az elsődleges és másodlagos célok merev szétválasztása és hierarchiába rendezése sokakat megerősített abban a téves meggyőződésben, hogy a házasság célja az utódlásról való gondoskodás.

Ha a házasság elsődleges értelme a hitvesi szeretet, akkor Hildebrand szerint ez egy minden más szeretettől különböző, sajátos emberi jelenség. A hitvesi szeretetre a teljes, tökéletes és kölcsönös önátadás jellemző, amely ilyen módon egyetlen más szeretetkapcsolatban sem valósul meg. „Kétségtelen, hogy a szeretet minden formájában valamilyen módon önmagát ajánlja fel az ember, de ez az önátadás itt szó szerint teljes és tökéletes. Nemcsak a szív, de az egész személyiség kerül átadásra. Ha egy férfi és egy nő így szereti egymást, akkor odaadják magukat egymásnak, azonnal, ahogy megszeretik egymást.” (9. vö. 13.) A hitvesi szeretet éppen ezért kizárólagos, a házastársak a legteljesebb mértékben csakis egymáshoz akarnak tartozni. Egymás mellett döntenek, és páratlan egység jön létre közöttük. „A hitvesi szeretet olyan viszonyt létesít, ahol mindkét fél figyelme kizárólag a másikra irányul.” (9.) Hildebrand ezzel rámutat, mennyire nélkülözhetetlen jellemzője a hitvesi szerelemnek az egymáshoz való teljes hűség.

⁴²⁹ Alice von Hildebrand. *Introduction to Marriage: the Mystery of Faithful Love*, by Dietrich von Hildebrand. Manchester, NH: Sophia Institute Press, 1991.

⁴³⁰ Hildebrand, Dietrich von. *Die Ehe*. Verlag Ars Sacra, München 1929. Magyarul: *Házasság: a hűséges szerelem titka*. Fordította dr. Miskolczy Kálmán Sch. P. Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár 641. A magyar fordítás az 1997-es angol nyelvű kiadás alapján készült, az oldalszámok a magyar kiadásra utalnak. A szöveg elérhető itt: http://www.ppek.hu/konyvek/Dietrich_von_Hildebrand_Hazassag_a_huseges_szerelem_titka_1.pdf

⁴³¹ Ugyanez az érv Ágostonnál *C. Iulianum* 5.16.62

A hitvesi szerelem perszonalista filozófiájának alaptézisét fogalmazza meg azzal, hogy „minden földi közösségben a házastársi szeretet az Én – Te viszony legnyilvánvalóbb formája. (...) A teremtett dolgok világában a házastársi szeretet az egymásért való életet jelenti, határozottan Én – Te közösséget.” (10.) A másikért való életben, vagyis a hitvesi szeretet közösségében a szeretet feltárja a házastársak számára önmaguk és társuk valódi egyéniségét: „a természetes hitvesi szeretetben titokzatosan megmutatkozik az élettárs igazi egyénisége. A mély, titkos értelem, mely áthatja összes adottságait és képességeit, és létének egész lüktetése egy pillantással felismerhető minden gyarlósága ellenére. Úgy is mondhatnánk, hogy megérti az isteni tervet, mely ott rejtőzik minden egyéniség megteremtésében éppúgy, mint ahogy a felebaráti szeretet megérti egy szabad, szellemi, az Isten képeire teremtett személy egyetemes voltát.” (10.)

Hildebrand kiemeli, hogy a férfi és nő különbsége nem pusztán biológiai eltérés, mert a férfi és a nő az ember két, egymást kiegészítő alapformája. A különbség metafizikai jellegű. Az ember „alapformája” vagy „alapvető létformája” azt jelenti, hogy az ember lényegileg férfiként és nőként létezik, s ebből következik, hogy úgy létezik két nemben, hogy a nemek egymás számára lettek megalkotva, vagyis kiegészítik egymást. (11.) A hitvesi szeretet a szerelemre alapozódik, amely messze több, mint érzéki vágy. Ennek tanújele, hogy „a szerelmesekben – és ugyanúgy a házastársakban is – határozottan megvan a szándék, hogy **szeretni örökké, és csakis őt.**” [12. Kiemelés tőlem – H.Gy.] A hitvesi szerelem nem barátság és érzékiség elegye, hanem kizárólagos és tartós szeretetközösség. Hitvesi szeretet mint **teljes önátadás** csak egyetlen személyre irányulhat – máskülönben nem lenne teljes –, ezért kölcsönös hitvesi szeretet egyszerre csakis két ember között állhat fenn, következésképpen a poligámia és poliandria minden formája idegen tőle. A hitvesi szeretet **kizárólagossága** nem a másik birtoklását jelenti, hanem a teljes hűséget, amely kölcsönös, és a házastársi egység sérthetlenségének feltétele. (12-13.)

A házasság beteljesül, amikor a szabadon vállalt önátadást a testi egyesülés is megpecsételi. Miközben azonban a házasság a legintimebb és legszemélyesebb közösség, nem csupán két ember magánügye. A szabadon a másik mellett döntő hitvesek a házassággal önmagukon túlmutató közösséget hoznak létre. Létrejön „egy objektív érvényű közösség, mely mindkét felet magában foglalja. Ha egyszer megkötöttet, akkor érvényben marad a felek érzelmeire vagy magatartására való tekintet nélkül, és különleges köteleességeket ró rájuk.” (13.) A házasság szabadon döntenek egymás mellett, de döntésük „tőlük független változásokat eredményez, hasonlóságot mutat a testi önátadással.” (14.)

A házasság céljának és értelmének megkülönböztetésével Hildebrand érdemi választ tud adni a gyermektelen házasságok kérdésére is. Minden házasságnak a hitvesi szeretet ad értelmet, s ez nem függ a gyermekek számától. (15.) A házasság elsődleges értelme tehát a hitvesi szeretet, amely szoros egységbe kapcsolja a házasságokat, és ezáltal házasságuk Isten és a lélek kapcsolatának képét hordozza. A házasság így a természetfeletti rendet hordozza önmagában, és legteljesebb felmagasztalása az, amiről Pál beszél az Efezusiakhoz írt levelében. „A hitvesi szerelem olyan nagyszerű és **örökérvényű dolgot** képvisel [kiemelés tőlem – H. Gy], annyira áthatja a személy egész életét, hogy annak mélységével az ember egész lelki mélysége és nagysága mérhető. A legnagyobb és legnemesebb boldogságot nyújtja, olyat, mely betölti a lelket, jobban, mint bármi földi kincs. A legnemesebb természeti erő, mely mindennél hatásosabban mozgatja a világot. Ezért mondja Salamon éneke: „Ha az ember házának egész vagyonát is odaadja a szerelemért, azt sem tekinti soknak.” (Én 8,7)”

Noha a hitvesi szerelem Hildebrand szerint örökérvényű dolgot képvisel, a házasságot eszkatológiai szempontból csupán annyiban értelmezi, hogy a szerető a szeretett lény örök boldogságának vágyában él. Ez nagyon fontos, de nem minden. Sőt ez nem is csak a hitvesi

szeretet jellemzője, hiszen a gyermekeink iránti szeretetünkre is érvényes az a magasztos bekezdés, amelyet Hildebrand a hitvesi szeretetről írt: „A szeretett lény örök jóléte nem ugyanúgy óhajtott, mint általában a felebarátunk üdvössége, hanem azzal a különleges tudattal, hogy ez a személy az én számomra van teremtvé, ezért üdvössége különleges módon és mindenek fölött érdekel. Közreműködni a szeretett lény megszentelődésében – ez válik szeretetünk gyújtópontjává, dicsőn felemelve azt evilági életünk fölé. Átölelni a szeretett lényt nem csupán e földi élet határain belül és e földi élet kedvéért, hanem az egész örökkévalóságra szólóan. A szeretett lény örök boldogsága a csúcspontja mindannak, amit szeretetünk ünnepélyesen kifejez. Ez kölcsönzi ennek a szeretetnek azt a meghatározó önzetlenséget, mely még a legnagyobb természetes szeretetnek sem sajátja.” (20.) A szerető hitvesben ott él tehát az eredendő vágy, hogy élettársa boldog, és tökéletes legyen, amely más módon nem valósulhat meg, csak Istenben. (vö. 21.)

16. Tanítóhivatali megnyilatkozások

A házasság misztériumteológiája a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójával kapott határozott ösztönzést. A zsinati konstitúció szemlélete és szellemisége tükröződött később VI. Pál *Humanae Vitae* enciklikájában (1968) és II. János Pál pápa *Familiaris Consortio* kezdetű apostoli buzdításában (1982). A zsinat után megjelent egyházi dokumentumokban előtérbe kerültek a patrisztikus házasságteológia tisztán biblikus és misztériumteológiai elemei, és ezekre alapozva meghatározó lett a személyes, szeretetkapcsolatban és szövetségben, nem pedig egyének közötti szerződésben gondolkodó szemléletmód. Napjainkban is egyre gazdagodó és mélyülő teológiai folyamatról van szó, amelynek legutóbbi, meghatározó eseményei a Ferenc pápa által összehívott rendkívüli (2014. október 5-19) és rendes (2015. október 4-25) püspöki szinódusok voltak, valamint a nyomukban megszületett dokumentumok, elsősorban az *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítás (2016. április 8), amely mintegy összegzése és további ösztönzője a családra és házasságra vonatkozó teológiai elmélkedéseknek.

Tanulmányom zárásaként áttekintem a házassággal kapcsolatos legfontosabb tanítóhivatali megnyilatkozásokat, hogy láthatóvá tegyem azt a folyamatot, amely a 19. század második felétől kezdve jelentős fordulatot hozott a házasság misztériumának értelmezésében. A dokumentumok eltérő társadalmi-történelmi környezetben fogalmazódtak meg koruk kihívásaira adott válaszként, de mindegyik az egyházi hagyomány egészét tekinti elődjének, és igyekszik újból meghatározni a házasság lényegét és szentségének mibenlétét. A sort XIII. Leó 1880. február 10-én kiadott enciklikájával kell kezdeni. Az apologetikus természetű körlevél a házasság felbonthatatlanságának védelmében született meg abban a korszakban, amikor a házasság polgári jogi aktus lett, és mindinkább elterjedt a házasságok bírósági felbontása. Leó pápa ezért szükségesnek tartotta rámutatni a házasság szentségi természetére.

Arcanum Divinae Sapientiae (XIII. Leó, 1880. február 10)

Az enciklika szerint a férfi és nő kapcsolatának eredendő sajátossága az egység és állandóság. A házasság természeténél fogva magában hordoz valami vallásos és szent elemet, amely

megfigyelhető a nem-keresztény kultúrákban is, például a házasságkötés szertartásának végzésében. A megkereszteltek házassága azonban ennél több: szentség. Ez két, egymással összefüggő dolgot jelent: a férfi és nő házassága mennyei dolgok képe, mert Krisztus és az Egyház misztikus egységének jele; és ez a kapcsolat kegyelemközvetítő a házastársak számára. A házasság szentségi természete ugyanakkor elválaszthatatlan a házasság szerződés-jellegétől: „a keresztény házasságban a szentség és a házassági szerződés szétválaszthatatlan; olyannyira, hogy egy igazi és törvényes házassági szerződés el sem képzelhető anélkül, hogy ne lenne egyben szentség is. Krisztus ugyanis szentségi rangra emelte a házasságot, a házasság pedig maga a szerződés, ha azt jogszerűen kötik meg. Ehhez járul, hogy a házasság azért szentség, mert szent jel: kegyelmet közvetít, és Krisztusnak az Egyházzal élt misztikus házasságának képe. Mindezek megjelenési formája annak a szoros egyesülésnek a köteléke, amely a férfit és a nőt összekapcsolja, ami nem más, mint maga a házasság.”⁴³² A keresztény házasságban egyenlő jogokkal rendelkezik a férfi és a nő, akik között akkor és csak akkor jön létre érvényes házassági szerződés, ha a házasság szentségi. A házasság egysége, szentsége és felbonthatatlansága a garancia annak kedvező társadalmi hatására, az ilyen házasság a közös forrása.

A szerződés-jelleg erős hangsúlyozása érthető az enciklika megfogalmazásának történeti helyzetében, hiszen a dokumentum heves reakció a polgári házasságkötés és a válás elismertetését sürgetőkkel szemben. Teológiai megalapozottsága azonban nem éri el azt a mélységet, amelyet a kortárs M. J. Scheeben házasságteológiája már lehetővé tett volna. Scheeben, akinek fentebb trinitológiai gondolatmenetéből emeltem ki a házasság misztériumteológiáját megalapozó analógiát, a *Die Mystrien des Christentums*-ban egy rövid fejezetet szentelt közvetlenül a házasság szentségteológiájának.⁴³³ Leó pápától eltérően ő a házasság egységét és felbonthatatlanságát az isteni pozitív törvényből vezette le, nem a természettörvényre alapozta. Scheeben szerint a házasság egyetemes szentségi jellege abból fakad, hogy nemzéssel új istenképmások születnek, azaz, hogy minden megszülető új élet valamiképpen isteni ajándék, ami az emberiség egyetemes tapasztalata. Ez a gondolat visszhangra talált az enciklika alaptételében, amely szerint minden házasságban eredendően van valami szent. Leó azért hangsúlyozta ezt, mert így kiterjeszthette az egyház hatalmát a polgári házasságkötésekre is, és nem ismerte el az állam jogát a házasságok felbontására. Scheeben azonban arra helyezte a hangsúlyt, hogy a megkeresztelt ember a keresztség által újjászületve már részese Krisztus és az egyház menyegzői misztériumának, a megkereszteltek házassága ennek a misztériumnak sajátos kibontása a házastársak életében, ami, mint láttuk, Doms házasságteológiájában talál kedvező visszhangra. A házasság nem egyszerűen jele, hanem valósága Krisztus és az Egyház egységének, amely a két megkeresztelt házassági szövetségével eleve a szentség méltóságára emelkedik. A házasság ennél fogva bensőleg kegyelemközlő. Scheeben e belátása megalapozhatta volna Leó érvelését, érthetővé téve, miként kegyelemközvetítő jel a házasság, ezt ugyanis az enciklika nem fejt ki.

***Casti Connubii* (XI. Pius, 1930. december 31.)**

Az *Arcanum* kiadásának 50. évfordulóján jelent meg a *Casti Connubii* enciklika, amelyben XI. Pius pápa elődjének tanításait megerősítve és aktualizálva, egyes tételeit kibontva fejt ki a házasság teológiáját. Leszögezi, hogy a házasság isteni alapítású és Krisztus által isteni módon megújított intézmény. Állandó, felbonthatatlan kapcsolat (*conjugalis conjunctio*), amely a

⁴³² ADS 23.

⁴³³ „Das Mysterium oder die Sacramentalität der christlichen Ehe.” *op. cit.* 571-587. Erről ld. Newton kiváló tanulmányát (2010), amelyet az összefoglaláshoz felhasználtam.

házas felek szabad akaratú döntése nélkül nem jön létre, ugyanakkor, ha egyszer létrejött, szabad akaratú döntés már nem bontja fel. Szent Tamás nyomán kijelenti, hogy a házasság elsődlegesen lelki természetű szerződés (*pactio conjugalis; contractio*), s ennek folyamánya a házastársi hűség, az utódnemzés és a gyermekek nevelése.

Az *Arcanum*-hoz képest új elem, hogy a házasság szent sorsközösség, amelyet egyszerre hoz létre az emberi és az isteni akarat „azáltal, hogy a házaspár saját személyüket az egész élet tartamára önkéntesen átadják egymásnak.”⁴³⁴ Az a gondolat, hogy a házasság nem pusztán szerződés, hanem a személyek egész életre szóló szabad önátadása, a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* konstitúciójában majd hangsúlyosan megjelenik.

A házasság javainak meghatározásakor a dokumentum az ágostoni fogalomhármast idézi: *fides proles, sacramentum* – hűség, gyermek, szentség. „A hűség kizárja a házasságon kívül más férfival vagy nővel a nemi érintkezést; a gyermek megköveteli, hogy szeretettel fogadják, gyöngéden táplálják és vallásosan neveljék; a szentség megakadályozza a házasság fölbontását és nem engedi, hogy az elvált férfi vagy nő akár a gyermek kedvéért is mással házasságot kössön. Íme, a házasság egész törvénye, amely a természetes termékenységet megnemesíti, a gonosz szabadosságot pedig megfékezi.”⁴³⁵

A házasság elsődleges célja (*primarius finis*) a házasság ágostoni első java, azaz a gyermeknemzés és az utódok nevelése mind a természetes, mind a természetfölötti életre. Ezt a szemléletet azonban meghaladja az enciklika, amikor a házasság második javát, a hűséget tárgyalja. A hűség megköveteli a teljes egységet, amely kizárja a poligámiát és poliandriát mind egy időben, mind egymást követően, és a szent és tiszta hitvesi szerelem (*conjugalis amor*) az alapja. Ezen a ponton az enciklika túllép a jogi szemléleten, és mintegy interiorizálja a házastársak kölcsönös segítségnyújtását. A házastársak nem csupán egymás támogatói és segítői, mert benső tökéletesedésük a másikkal való viszonyukban valósul meg. „A házaspár a belső, lelki fejlődésben és tökéletesedésben támogatassák egymást, hogy az életközösségből eredően napról napra előrehaladjanak az erényekben, főleg az isteni és a felebaráti szeretetben növekedjenek, mert végül is ezen „függ a törvény és a próféták” (Mt 22,40). A tökéletes életszentségnek ugyanis az Isten által az emberek elé állított mintaképét, az Úr Jézus Krisztust valamennyien követhetik, és követniük is kell, bármilyen állásuk vagy foglalkozásuk, s Isten segítségével a lelki tökéletesség legnagyobb fokára is eljuthatnak, amint ezt a szentek nagy száma bizonyítja. A hitveseknek kölcsönös lelki formálása, a kölcsönös tökéletesítésre való állandó törekvés, mint a Római Katekizmus tanítja,⁴³⁶ joggal mondható a házasság elsődleges okának és értelmének, ha a házasságot nem szorosan a gyermeknemzés és gyermeknevelés intézményének, hanem tágabb értelemben az egész élet közösségének és szövetségének fogjuk fel.”⁴³⁷

Ez az a szakasz, amelyre házasságfilozófiai munkájának angol kiadásához írt előszavában Dietrich von Hildebrand utal: „XI. Pius *Casti Connubii* című körlevelében hivatkozik a Római Katekizmus egyik fejezetére, mely a házastársi szeretetet tekinti a házasság végső értelmének.” (7.) A Római Katekizmus és a nyomában XI. Pius azonban nem egészen ezt mondja, mert nem a házasság végső értelméről, hanem az első okáról beszél. A kérdésre, hogy „mi okból kell a férfinak és nőnek összeházasodnia”, azt a választ adja, hogy „az első ok a különböző nemek természetébe oltott természetes ösztön a társulásra, a kölcsönös segítség reménye, hogy az élet nehézségeit és az öregség gyöngeségét könnyebben tudják elviselni.” Herbert Doms szintén kiemelte az enciklika e passzusának jelentőségét, hozzátéve, hogy nem alapvető változás

⁴³⁴ CC 1.

⁴³⁵ Ágoston *De bono conjugii* 24,32 idézi CC II.

⁴³⁶ Pars 2. cap. VIII. quaest. 13.

⁴³⁷ CC II.2.c

történt, hiszen mindig elismerték, hogy a szeretet és az életközösség a házasságnak valódi, még ha nem is elsődleges célja. Doms ezért úgy vélte, az enciklika lehetőséget ad arra, hogy Szent Tamás nézőpontjától eltérő módon tekintsünk a házasságra.⁴³⁸

Hildebrand és Doms talán a valóságosnál jelentősebb módosulást véltek felfedezni az enciklikában. Ennek részint saját, a házasság hagyományos, célhierarchikus értelmezésével szembehelyezkedő felfogásuk alátámasztásának igénye, részint az enciklika fogalomhasználatának pontatlansága lehetett az oka. A dokumentum szerint ugyanis a házasság „elsődleges célja” (*finis primarius*) a gyermeknemzés és nevelés, „elsődleges oka és elve” vagy „értelme” (*primaria causa et ratio*) pedig a házastársak kölcsönös benső formálódása. Elvileg tehát megtartja az elsődleges és másodlagos célok hierarchiájának tanát. Mindazonáltal a „benső formálódás” valóban szélesebben értelmezett elv, amely akkor is megvalósul, ha a házasság biológiailag terméketlen marad, hiszen az életre szóló közösség, szövetség és társulás, amelyben a házastársak kölcsönösen tökéletesítik egymást, utódok nélkül is lehetséges. Figyelemre méltó továbbá a házasság és az életszentség összekapcsolása: a házasságban élők „Isten segítségével a lelki tökéletesség legnagyobb fokára is eljuthatnak, amint ezt a szentek nagy száma bizonyítja.”

Azt mondhatjuk tehát, hogy az enciklika csakugyan elmozdul a merev skolasztikus célhierarchikus szemlélettől, és a házastársak kölcsönös benső formálódásának gondolata elvezet a házasság szeretetközösségeként való felfogásához.⁴³⁹ Ezt az elmozdultást talán befolyásolta a kortárs teológia és filozófia, de valójában az ágostoni házasságteológia tette lehetővé, amely megengedi, hogy a férj és feleség közötti *caritas* akkor is elevenen élhet, ha a házasság biológiai értelemben terméketlen. Pius pápa hangsúlyozza továbbá, hogy a házasság legfőbb java annak ágostoni értelemben vett szentsége: „Az összes említett áldásokat betetőzi és tökéletesíti a keresztény házasságnak az az előnye, amelyet Szent Ágoston szavával szentségnek nevezünk, ami egyrészt a kötelék fölbonthatatlanságát, másrészt a házassági szerződésnek Krisztus által hatékony kegyelemközvetítő jellé történt fölemelését és fölszentelését jelenti.”⁴⁴⁰ Kétségtelenül itt érvényesül leginkább az ágostoni kegyelemtan és szentségtan. „Ez a szentség ugyanis mindazokban, akik nem gördítenek akadályokat működése elé, nem csupán a természetfölötti élet forrása lesz, azaz növeli a megszentelő kegyelmet, hanem különleges ajándékokat, jó indulatokat, kegyelmi csírákat ad; fokozza és tökéletesíti a természetes erőket, hogy a hitvesek ne csupán értelemmel értsék, hanem bensőségesen ízeleljék, szilárdan őrizték, hatékonyan akarják és meg is tudják tenni mindazt, ami a házassághoz, annak céljaihoz és kötelességeihez tartozik. Végül jogot biztosít nekik ahhoz, hogy mindannyiszor elnyerjék a segítő kegyelmet, valahányszor állapotbeli kötelességeik teljesítéséhez arra szükségük van.”⁴⁴¹

***Gaudium et Spes* (1965. december 7.)**

A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója elmélyítette a *Casti Connubii* gondolatait a házasságról mint hitvesi szeretetközösségről. A konstitúció házasságról szóló szakasza (47-52) nagyon jelentős változást hozott egyrészt a házasság perszonalista értelmezésével, másrészt azzal, hogy teljesen mellőzte a célhierarchikus megközelítést. A konstitúció tanításának frissességét különösen akkor ismerhetjük föl, ha összehasonlítjuk a „*De*

⁴³⁸ Doms 1939, XXI-XXII.

⁴³⁹ Kétségbeesett kísérletek történtek e változás konzervatív átértelmezésére, ld. Connell 1946, 39-40.

⁴⁴⁰ CC II.3

⁴⁴¹ CC II.3.c

castitate, matrimonio, familia, virginitate” című schémával, amelyet az Ottaviani bíboros által vezetett bizottság készített elő a zsinaton, s amelyben semmiféle új elem nem fedezhető fel a *Casti Connubii*-hez képest.⁴⁴²

Mintha Scheebent olvasnánk, a konstitúció leszögezi, hogy a házasság isteni eredetű, mert a teremtésben elrendelt és a Teremtőtől adott természetes törvények révén szabályozott intézmény. Isteni eredetű, de az ember szabad akarati döntésével jön létre, és a házastársi szövetségen, vagyis a visszavonhatatlan személyes egyetértésen alapszik. A házastársak kölcsönösen átadják magukat egymásnak, és elfogadják egymást, ami csak akkor lehetséges, ha a házasságot tartósnak és felbonthatatlannak tekintjük.

A házasság tehát két személy kölcsönös önjajándékozásán alapuló bensőséges egység, amelynek sajátossága a teljes hűség és fölbonthatatlanság, valamint az életadás. A házasság szentségének alapja az, hogy forrása az isteni szeretet, amely a házasságot Krisztus és az Egyház egységének mintájára alkotta meg. Megjelenik tehát az a gondolat, hogy a házasság nem egyszerűen Krisztus és az Egyház egységének jele, hanem ez az egység egyben a házasságnak preexistens mintaképe is.⁴⁴³

A GS tanítása szerint Isten úgy alapítja meg a házasság intézményét, hogy 1. szabadságra alapozódik, tudniillik a szövetségre lépők szabad akarati döntésére; 2. ez a döntés visszavonhatatlan, mert ha már egyszer létrejött, felbonthatatlan; 3. általa szabad személyek benső egysége jön létre, amelynek forrása és oka a szeretet; 4. a szeretet kölcsönös önjajándékozásában szilárdul meg a kettő egysége; 5. az önjajándékozásból élet fakad. A házasság célja ezért nem önmaga, és nem is a gyermeknemzés, jóllehet a házastársi szerelem természetből fogva arra rendeltetett, hogy gyermekeknek adjon életet, hanem az, hogy a házaspár a hitvesi szerelem által fölemelkedjenek Istenhez.

Ebben a konstitúcióban már nincs jelen az elsődleges és másodlagos célok és okok szövevényes hálója. A gyermek nem elsődleges célja, hanem legkiválóbb ajándéka a házasságnak. Az utódnemzés nem egy technika, amely növeli az emberiség, az egyház és az üdvözülendők létszámát, hanem a szeretet műve, amely által a szülők Isten szeretetének munkatársai és tolmácsai lesznek.⁴⁴⁴ Ha az utódnemzés és gyermeknevelés együttműködés a Teremtő Isten szeretetével, akkor ez immár erősen sugallja azt a gondolatot is, hogy az életadó hitvesi szerelem valamiképpen analóg az életadó, teremtő Szentháromsággal. Ugyanakkor a gyermektelenség nem csökkenti a házasság értékét, és nem szünteti meg felbonthatatlanságát. A gyermektelen házasság teljes értékű házasság, de ez a dokumentum sem beszél a gyermektelen házasságok sajátos, szellemi értelemben vett termékenységéről.

***Humanae vitae* (VI. Pál, 1968. július 25.)**

A *Humanae vitae* enciklika a XX. században kiadott tanítóhivatali megnyilatkozásokra hivatkozva válaszolt azokra az újonnan megjelenő, sürgető kérdésekre és bírálatokra, amelyek a házasság hagyományos erkölcszociológiai felfogására irányultak. A felmerülő kérdések

⁴⁴² *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum. Series Prima. Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus.* Typis Polyglottis Vaticanis, 1962. A schéma angol fordításban elérhető itt: <https://jakomonchak.files.wordpress.com/2012/09/on-the-sexual-order.pdf> Utolsó letöltés: 2017.03.15.

⁴⁴³ Ezt majd a *Familiaris Consortio* 13. is hangsúlyozni fogja, az elgondolás jelentőségét pedig Irenaeus teológiája nyomán korábban, a 8. fejezetben kiemelttem.

⁴⁴⁴ GS 50

közvetlenül egyetlen téma köré szerveződtek: vajon a *Gaudium est Spes* megjelenése után is tartható a római katolikus egyház álláspontja, mely szerint a keresztény házasságon belüli szexuális aktus célja a gyermeknemzés, és ezért elvetendő a születésszabályozás és fogamzásgátlás minden mesterséges eszköze? A kérdés világos, az enciklika válasza egyértelmű: igen. Ugyanakkor a szöveg túlmutat a szexualitási kérdésfeltevésen, hiszen a születésszabályozás kérdésének vizsgálata elválaszthatatlan a házasság természetének értékelésétől.

Az enciklika heves vitákat váltott ki. A természet törvényre alapozott szexualitási felfogását sok katolikus teológus visszalépésnek tekintette és tekinti a *Gaudium et Spes* perszonalista és biblikus szemléletéhez képest. Valóban a természet törvény az enciklika hivatkozási alapja, ez azonban nem úgy jelenik meg, mint valami további értelmezésre nem szoruló szabályrendszer. Nem áll szándékomban a vitában állást foglalni, sem az enciklikát részletesen elemezni, de éppen a máig tartó viták miatt igyekszem feltárni a dokumentum érvrendszerének alapját, és megvizsgálni abból a szempontból, hogy milyen tanításokat hordoz a házasság misztériumteológiáját illetően.

VI. Pál pápa leszögezi, hogy az egyház sem az evangéliumi, sem a természetes erkölcsi törvénynek nem megalkotója, csupán öröke és értelmezője, ezért nem változtathatja meg azokat, és engedményeket sem tehet.⁴⁴⁵ A születésszabályozás törvénye az isteni törvény része, s a célja, hogy Isten örök törvényével összhangban megőrizze a házasság tisztaságát a házaspárok, a család és az egész emberi társadalom javára. Az evangéliumi törvény azonban ebben a kérdésben nem ad közvetlen eligazítást. Az az alaptétel, mely szerint a házastársak szexuális egyesülése a gyermeknemzés szolgálatában áll, nem közvetlenül a Kinyilatkoztatásból levezetett tanítás. Ezek szerint közvetlenül a természet törvényéből fakad? Az enciklika szerkesztői először határozottan leszögezik, hogy az egyház tagjai számára az erkölcsi természet törvény magyarázata a tanítóhivatal joga.⁴⁴⁶ A természet törvény értelmezése ugyanis a Kinyilatkoztatás fényében történik, amelyből levezethető a házastársi szeretetre és a szülői felelősségvállalásra vonatkozó keresztény tanítás. Márpedig a házasságon belüli nemi aktusok céljával, gyakoriságával és szabályozásával kapcsolatos kérdésekre az egyházi tanítóhivatal csakis a biblikus antropológia alapján, a házastársi szerelem és a szülői felelősségvállalás teológiája felől válaszolhat.⁴⁴⁷

Mi tehát a házastársi szerelem és a házastársi felelősség teológiája, amely az enciklika érvelését és következtetéseit megalapozza? Ez a teológia a maga egészében tekinti az embert, elvet minden redukcionizmust, amely az embert pszichéjével, biológiai lényével, demográfiai, társadalmi szerepeivel azonosítaná. Másfelől az ember hivatását teljességében gondolja el, természetfölöttinek és öröknek tartja, azaz tagadja az immanentizmust, amely szerint az emberi életet visszavonhatatlanul lezárja a halál.⁴⁴⁸ A házastársi szerelem természetéről és méltóságáról a dokumentum egy kulcsfontosságú szakaszában ezt olvassuk: „A házastársi szerelem leginkább akkor mutatja meg számunkra a maga igazi természetét és nemességét, ha úgy gondoljuk el, mint ami mintegy a legfőbb forrásból, Istentől árad ki, hiszen ő a Szeretet (vö. Jn 4,8), s egyszersmind ő az Atya, akitől minden atyaság a nevét kapja az égből és a földön (Ef 3,15). A házasságot tehát nemhogy nem valami véletlen vagy a természeti erők vak találkozása hozza létre, hanem valójában a Teremtő Isten alkotja meg bölcsen és előrelátóan azzal a szándékkal, hogy az emberek között megvalósítsa szeretetének tervét. Ezért a

⁴⁴⁵ HV 2.18

⁴⁴⁶ Vö. HV 1.2

⁴⁴⁷ Ez a válasz az enciklikában a sterilizálás és a mesterséges fogamzásgátlás teljes tiltása lesz, és a ragaszkodás ahhoz, hogy a szexuális aktusnak mindig nyitottnak kell lennie az élet továbbadására, s az ún. „naptármódszer” alkalmazása is csak szigorú feltételek teljesülése mellett megengedhető.

⁴⁴⁸ HV 2.7.

házastársak a kölcsönös önjándékozás által, amely sajátosan és kizárólagosan az övék, elérik azt a személyi közösséget, amely által egymást tökéletesítik, hogy Istennel együtt munkálkodjanak új életek létrehozásán és felnevelésén. A szent keresztségben lemosakodottak számára pedig a házasság akkora méltósággal van felruházva, hogy a kegyelem szent jeleként áll fönn, mivel Krisztus és az Egyház kapcsolatát jelzi.”⁴⁴⁹

A biblikus antropológia alapján a házastársi szerelem (*conjugalis amor*) forrása Isten. A házasságot a Teremtő Isten alapította, „hogya az emberek között megvalósítsa szeretetének tervét.” Az enciklika gondolatmenetének alapja tehát a Teremtés könyvének tanítása, mely szerint Isten megalkotta az embert a saját képmására férfinak és nőnek, a férfi segítőtársául kapta az asszonyt, hogy ne legyen egyedül, s ezért elhagyja apját és anyját, feleségéhez kapcsolódik, s a kettő egy test lesz (Ter 1,27 és 2,20-24).

Mint látjuk, a *Humanae Vitae* házasságteológiája arra az elvre épül, hogy a házasság örök isteni rendelkezés, és kezdetől fogva önmagán túlmutató jelentősége van, amennyiben az isteni szeretet üdvrendje fog kibontakozni általa. A házasságot a Teremtő hozta létre, aki az egész világot nagyon jónak alkotta (Ter 1,31), így a házasság is jó. A házasság ugyanakkor nem pusztán az Isten által alkotott jó dolgok egyike, hiszen a házasság szeretetközösség, a hitvesi szerelem végső forrása pedig maga a Szeretet-Isten. A házasság mint isteni eredetű intézmény magán hordozza az isteni atyaság képét. A házasság paternális természete tehát nem szociológiailag-történetileg kialakult, hanem ontológiailag adott. A házasság ontológiája a szeretet benső logikáját követi: a házastársak egymás iránti szerelmükben kölcsönösen odaajándékozzák önmagukat a másiknak. Az önjándékozás lényegéhez tartozik az, hogy az ajándékozók éppen az önátadásban lesznek a legteljesebben önmaguk. Nem adnak mást, mint legsajátosabb önmagukat, sem többet, sem kevesebbet: ez az önátadás sajátossága és kizárólagossága. Személyiségük nem megszűnik, hanem közösséggé alakul: olyan életállapottá, amelynek sajátos feladatai és tevékenységei vannak. Noha a házastársak természetesen megmaradnak önálló személyeknek, a hitvesi szerelem személyi közösségében már nem pusztán önmagukat, hanem egymást tökéletesítik, és együttműködnek szerelmük forrásával, a Teremtő Istennel új életek létrehozásában, és a megszületett gyermekek felnevelésében.

Mindeddig a házasság szeretet-ontológiai értelmezéséről van szó. Ez azonban az enciklikában kiegészül egy új elemmel, amely sajátosan a keresztény házasságra vonatkozik. Az újdonságot a nyelvi megfogalmazás is kiemeli az „autem”, „pedig” kötőszó használatával: „A szent keresztségben lemosakodottak számára pedig a házasság akkora méltósággal van felruházva, hogy a kegyelem szent jeleként áll fönn, mivel Krisztus és az Egyház kapcsolatát jelzi.” A *gratiae sacramentale signum* a keresztény házasság sajátossága. A keresztségben megtisztult és újjászületett házasságok személyi közössége „a kegyelem szentségi jele”. Csak az ő házasságuk rendelkezik ezzel a méltósággal. A nagy misztérium, vagyis a nagy titok, amelyet Pál apostol a keresztségben az Ige által megtisztult férfi és nő egy testté válásában lát, a *Humanae vitae* enciklikában is azt jelenti, hogy a keresztény férj és feleség egysége olyan szent jel (*sacramentale signum*), amely a megváltás kegyelmét, Krisztus és az Egyház egységének misztériumát jelzi (*designet*). Az ilyen házastársi szerelemnek négy sajátos jegye van, amelyeket már Hildebrand is kiemelt: emberi; teljes; hűséges és kizárólagos; termékeny. Emberi (*humanus*), mert egyszerre érzéki és szellemi természetű. Ez a szempont, amely a GS-ben is hangsúlyos, a naturalista elgondolásokkal szemben fogalmazódik meg.⁴⁵⁰ A szerelem nem pusztán természetes ösztön, nem is csak érzelmi felindulás, hanem ezeken felül és elsődlegesen szabad akarati aktus. A házastársi szeretet a mindennapok örömei és fájdalmai

⁴⁴⁹ HV 2.8. A hivatalos magyar fordítástól kénytelen vagyok eltekinteni.

⁴⁵⁰ A házasság egyszerre érzéki és szellemi természetéhez ld. Doms könyvének első fejezetét.

közepette nem csupán kitart, hanem gyarapodik, a házastársakat egyesíti, és egyszerre és együtt juthatnak el emberi tökéletességükre.⁴⁵¹ A hitvesi szeretet ugyanakkor teljes (*plenus*), mert a személyes barátságnak azon különleges formája (*peculiaris personalis amicitiae forma*), amelyben a házastársak nem tartanak meg semmit önmaguknak, egymással teljesen megosztják javaikat. Hűséges és kizárólagos (*fidelis et exclusorius*) mert két ember tudatosan és szabadon vállalt házassága egészen az életük végéig tart. A hűség nem csupán természetes elvárás és kötelesség, hanem a boldogság forrása is. Végezetül, a hitvesi szeretet termékeny (*fecundus*), mert a két ember szerelme túlnő kettejükön, utódokat hoznak létre és felnevelik azokat.

A *Humanae vitae* misztériumteológiája a szövegben hivatkozott dokumentumok közül elsősorban a *Casti Connubii* kezdetű enciklikára és a *Gaudium et spes* kezdetű apostoli konstitúciójára alapozódik, de nem vállalkozik az abban rejlő lehetőségek további kibontására. Nem hivatkozik patrisztikus forrásokra, Szent Tamásra is csak egy helyütt, ami azt mutatja, hogy a teológiai hagyományt a tanítóhivatali dokumentumokban feldolgozott formában veszi át és alkalmazza az újonnan felmerült kérdésekre.

***Familiaris Consortio* (II. János Pál 1981. november 22)**

Az apostoli buzdítás a VI. Püspöki Szinódus („A keresztény család feladatai a mai világban”) eredményeinek összegzése. II. János Pál pápa felhívja a figyelmet arra, hogy a történelemben élő egyház egyre mélyebben képes látni a házasság misztériumát. Az Isten képmására alkotott férfi és nő személyes szeretetközösség, amelynek eredete az isteni szeretetközösség, célja pedig a meghívás ebbe a szeretetközösségbe. A szeretetközösségre az egész ember kap meghívást, aki „testben megnyilvánuló lélek és halhatatlan szellemmel áthatott test”, férfi és nő volta tehát lényegileg hozzátartozik a misztériumhoz. A házastársi szeretetközösség a kölcsönös testiszellemi önátadásban valósul meg, következésképpen a nemiség „nem biológiai tény csupán, hanem az emberi személy legbensőbb magvát érintő valóság” (FC 11).

A házasság mint szeretetközösség ugyanakkor Isten és az ember szeretetközösségének is képe (FC 12). Isten és a választott nép kapcsolatát a Szentírás gyakran a jegyesség, a házasság és a házasságtörés képeivel írja le. Az emberi házasság eszerint hordozza az Isten és az ember szövetségének a képét, de ez csupán jel. Ahogyan Isten és ember tökéletes szövetsége Jézus Krisztusban valósult meg, úgy férfi és nő házassági szövetségét is Jézus megtestesülése és keresztfájdalozata emeli a szentség rangjára. A GS 48 nyomán a házasság szentség-voltát abban jelöli meg, hogy a megkeresztelt házaspár Krisztus és az Egyház jegyesi szövetségének valóságosan részesévé lesznek. „A férfi és a nő ugyanis a keresztség által egyszer s mindenkorra részesévé válik az Új és Örök Szövetségnek, Krisztus és az Egyház közötti jegyesi Szövetségnek; és ezen eltörölhetetlen beiktatás által magasabb rendűvé válik a házastársaknak az a szeretet- és életközössége, melyet a Teremtő alkotott: felvétetik Krisztus jegyesi szeretetébe, melyet az ő megváltó ereje gazdagít és erősít meg.” (FC 13.) Ismerős gondolat, Scheebennél is találkoztunk vele.

A meghatározásból következik, hogy a házasság szentsége nem a felbonthatatlansággal azonos, hanem megfordítva: a felbonthatatlanság a házasság szentségi jellegének következménye, hiszen a szentségi házasság mint Krisztus és az egyház eltörölhetetlen egységében való részesedés, lényegénél fogva felbonthatatlan. A férfi és nő házassága annak az isteni tervnek a része, amely az isteni szeretetközösségbe akarja vonni az embert. Krisztus áldozata teljesíti be és teszi világossá azt a tervet, „melyet Isten a férfi és a nő természetébe már a teremtéskor

⁴⁵¹ HV 2.9

beleírt” (FC 13) A dokumentum itt az Efezusi 5,32-re hivatkozik, a „nagy misztériumra”, amely Jézusra és az Egyházra vonatkozik. Ez a misztérium tehát a teremtés és megváltás misztériuma, és azt is jelenti, hogy a férfi és a nő megteremtése már eleve Krisztus és az Egyház egységének mintájára történt.

***Mulieris Dignitatem* (II. János Pál 1988. augusztus 15.)**

A Mária-év alkalmából kiadott, a női méltóságról szóló apostoli levél minden korábbinál világosabban kifejti, hogy a férfi-nő egysége nem csupán Krisztus és az Egyház egységének, hanem a Szentháromság személyi közösségének is szentségi jele. Az emberi személy ugyanis mindig viszonyban áll egy másik személlyel, ez lényegéhez tartozik. Teológiai szempontból tekintve ez jelzése annak a kinyilatkoztatásból nyert istenismeretnek, mely szerint Isten személyek közösségének élő egysége. II. János Pál pápa Ter 2,24-re utalva férfi és nő eredendő „kettőegységéről” beszél, amelyet a latin szöveg „*unitas duorum*”-nak nevez, a hivatalos német fordítás „*Einheit von zweien*”-nek fordít, és tartalmában is erősen emlékeztet Doms *Zweieinigkeit* kifejezésére. „A férfinak és nőnek teremtett ember istenképisége nem azt jelenti csupán, hogy egyenként mindegyikük értelmes és szabad természete révén hasonlít Istenre; hanem azt is, hogy a közös emberi természetben a „kettő egységének” teremtett férfi és az asszony arra hivatott, hogy a szeretet közösségében éljen, és megjelenítse a szeretet azon közösségét, amely Istenben van, melynek erejében a három Személy szereti egymást az egyetlen isteni élet bensőséges misztériumában. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy Isten az isteni természet egysége szerint, de személyek a kifürkészhetetlen isteni vonatkozások miatt. Csak így érthető meg az igazság, hogy Isten a szeretet önmagában. (vö. 1Jn 4,16) A férfinak és nőnek teremtett ember istenképisége és hasonlatossága – a teremtmény és a Teremtő között állítható analógia révén – kifejezi tehát a közös emberi természetben a „kettő egységét” is. E „kettő egysége”, a személyek közösségének jele, arra utal, hogy az ember teremtésébe bele van írva az isteni közösséggel (*communio*) való bizonyos hasonlóság is. Ez a hasonlóság úgy van beléjük írva, mint a férfi és az asszony személyes sajátossága, s ugyanakkor mint feladatra szóló meghívás. Az istenképiségben és hasonlatosságban, melyet az emberi nem kezdettől fogva magában hord, van megalapozva az egész emberi „étosz”. Az Ó- és Újszövetség fejezi és fejti ki ezt az „étoszt”, melynek csúcsa a szeretet parancsa. A „kettő egységében” a férfi és az asszony kezdettől fogva hivatást kapott nemcsak arra, hogy „egymás mellett” vagy „együtt”, hanem arra is, hogy kölcsönösen egymásért létezzen.” (MD 3.7.)

Az FC 11. és MD 6-7 tanítása nagyjelentőségű lépés a nyugati házasságteológiában. Erre hivatkozva írja Marc Ouellet: „Minden teremtett valóság a szentháromságos szeretet ezen ösképeiből ered, de az ember férfiként és nőként különösen is Isten képére van teremtve. Isten a maga képére férfinak és nőnek teremtette az embert, hogy a termékenységében is részesedjen. Az ember szeretetre szóló hivatása a férfi és a nő – mint közösségre teremtett személy – lényébe van írva. Ezért II. János Pál hangsúlyozza, hogy ezen ajándék belső természetét maga az emberi – férfi és női – test határozza meg.”⁴⁵² Ebben a tekintetben a *Familiaris Consorti*ótól a *Mulieris Dignitatem*en keresztül a *Levél a családoknak* című pápai dokumentumig vezető teológiai ívről lehet beszélni. Az FB mintegy előkészíti az MD-ben világossá tett perszonalista szempontot, amely a teremtetlen Háromság képére teremtett személyeket is kapcsolatokban, mégpedig a

⁴⁵² Marc Ouellet, *Isteni hasonlóság: A család szentháromságos antropológiája felé*. Fordította Sallai Gábor. Szent István Társulat, Budapest, 2016, 137.

család belső viszonyrendszerében értelmezi. Az MD és az LCS ezt kifejezetten állítja: „az Újszövetség fényénél válik láthatóvá, hogy a család eredeti modelljét Istenben kell keresni, életének szentháromságos misztériumában.”⁴⁵³ A család szentháromságos antropológiája szempontjából azonban ezek a dokumentumok előkészítő jellegűnek tekinthetők, mert szándékuk szerint elsősorban gyakorlati kérdésekre kerestek válaszokat, és nem a szentháromságos antropológia kidolgozását tűzték ki célul. Ennek kimunkálására Marc Ouellet bíboros vállalkozott.⁴⁵⁴

***Amoris Laetitia* (Ferenc pápa, 2016 március 19.)**

Miután hivatalosan is elfogadottá vált az a gondolat, hogy a házasság elsődleges értelme a hitvesi szerelem által létrehozott szeretetközösség, és a házastársak nem azért szeretik egymást, hogy gyerekek legyen, hanem azért van gyerekek, mert szeretik egymást, a katolikus egyháznak új szempontból kellett megvizsgálnia számos erkölcszociológiai és szexualitási kérdést. Az egyik legfontosabb, sokakat érintő kérdéskör, hogy miként viszonyuljanak a lelkipásztorok az elvált és újránházasodott hívek szeretetközösségéhez. Mi a helyzet azokkal a kánonjogi értelemben érvényesnek vélelmezett házasságokkal, amelyekben a hitvesi szeretet kihűlt vagy soha nem is létezett, avagy amit a házastársak annak gondoltak, az nem volt több hangulatnál, illúzióval, stb. És miként viszonyuljon a lelkipásztor azokhoz, akik az ilyen kapcsolatokból kilépve olyan új házasságot kötöttek, amelyben viszont valódi, kölcsönös, hűséges és – szubjektíve – „teljes” hitvesi szeretetben élnek. Napjainkban a válások soha nem látott mértékben megnövekedett száma a házasságteológiát is válaszkeresésre ösztönzi, például abban a vonatkozásban, hogy vajon a formális feltételek teljesülése esetén szükségképpen létrejön-e a szentség rangjával bíró, a Szentháromság benső szeretetközösségét mintázó, Krisztus és az Egyház tökéletes egységét megjelenítő hitvesi szeretetkapcsolat egy olyan házasságban, amelyben spirituális gyümölcsök nem vagy nem igazán láthatók, ellenben túl sok sebet szereznek és okoznak egymásnak és önmaguknak a házastársak? Az emberi autonómia lehetőségei kiterjednek arra, hogy saját szabadságunk ellen fordulva leromboljuk önnön boldogságunkat, ugyanakkor a perszonalista házasságteológia olyan erős hangsúlyt helyez a házastársi szeretetre, hogy az a szeretetközösség, amelyről beszél, ha egyszer szabad akarati döntések következtében létrejött, és ha a hitvesek gondosan ápolják, gyakorlatilag nem múlhat el. Ha viszont azt látjuk, hogy a szeretetnek már nyoma sincs egy kapcsolatban, akkor esetleg gyanakodhatunk arra, hogy a házassági kötelék mindössze látszat volt?

A 2014-ben összehívott rendkívüli és a 2015-ben ülésezett rendes püspöki szinódus ilyen, és ezekhez hasonló kérdésekre keresett válaszokat, és igyekezett lelkipásztori irányelveket megfogalmazni. A szinódus záródokumentuma és Ferenc pápa *Amoris Laetitia* kezdetű apostoli buzdítása alapján elmondható, hogy a keresztény házassággal kapcsolatos gyakorlati kérdéseket a II. Vatikáni Zsinat után megújult házasságteológia keretében értelmezte. Az *Amoris Laetitia* ugyanakkor az elvált újránházasodottak lelkipásztori kísérése kapcsán máig tartó, heves vitákat váltott ki.⁴⁵⁵ Noha elsősorban gyakorlati útmutatásokról van szó, amelyek

⁴⁵³ LCS 6. Vö. Ouellet 2016, 31-33.

⁴⁵⁴ *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*. Lateran University Press, Città del Vaticano 2004. A fentebb hivatkozott magyar fordítás alapjául szolgáló angol változat: *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*. William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.

⁴⁵⁵ A legnagyobb visszhangot Walter Brandmüller, Raymond Burke, Carlo Caffarra és Joachim Meisner bíborosok Ferenc pápának címzett, 2016. szeptember 19-én kelt, és november 14-én nyilvánosságra hozott levele váltotta ki. A házasságszinódus után kiadott apostoli buzdítás ugyanis bizonyos esetekben, úgy tűnik, megnyitja a lehetőséget

nagyon különös módon leginkább a főszöveghez fűzött lábjegyzetekben bukkannak fel, mindazonáltal alapvető kérdés, hogy vajon valódi változásnak vagyunk-e szemtanúi napjainkban, s ha igen, akkor milyen házasságteológia húzódik meg ennek hátterében. A jelen könyv céljának és tárgyának megfelelően a dokumentumból a házasság misztériumteológiájával kapcsolatos tanítást foglalom össze, és csak részben érintem az apostoli buzdítás vitatott pontjait.

Az *Amoris Laetitia*ba bedolgozott szinódusi zárójelentés felidézi II. János Pál pápa tanítását arról, hogy a család Isten képmása, valamint, hogy a házasság Krisztus és az egyház szeretetének szentségi jele, amely által a házasság és a család a Szentlélek kegyelmét nyeri el. „Az Írás és a Hagymány lehetőséget teremt, hogy bizonyos mértékben megismerjük a Szentháromságot, aki családias vonásokkal tárja fel magát előttünk. A család Isten képmása, „aki legmélyebb misztériumában nem magányosság, hanem család, mivel magában hordozza az atyaságot, a fiúságot és a család lényegét, vagyis a szeretetet” (*Szent II. János Pál pápa, Homília a Seminario Palafoxianóban tartott szentmisén 1979. január 28.*) Isten személyek szeretetközössége. Megkeresztelkedésekor az Atya hangja szeretett Fiának nevezi Jézust, és ebben a szeretetben felismerhetővé tette számunkra a Szentlelket (vö. Mk 1,10-11). Jézus, aki kiengesztelt önmagában mindent, és megváltotta az embert a bűntől, nemcsak visszavitte a házasságot és a családot eredeti formájára, hanem a házasságot az ő Egyház iránti szeretetének szentségi jelévé emelte. A Krisztus által egybegyűjtött emberi családban visszakaptuk a Szentháromság képét és hasonlatosságát, a Szentháromság az a misztérium, akiből minden igazi szeretet fakad. Krisztustól az Egyházon keresztül a házasság és a család megkapja a Szentlélek kegyelmét, hogy tanúságot tegyen Isten szeretetének evangéliumáról a szövetségnek a Bárány menyegzője utolsó napján történő beteljesedéséig (vö. Jel 19,9).⁴⁵⁶

Az *Amoris Laetitia* e szakaszában idézett homíliában János Pál pápa óvatosan fogalmazott, mintha szem előtt tartotta volna J. M. Scheeben figyelmeztetését, aki óva intett attól, hogy az atyaság és fiúság mellett valamiképpen az anyaság fogalmát is átvigyük a Szentháromság benső kapcsolataira. A Szentháromság családias vonásokkal tárja fel magát, de a család analógiája csak „bizonyos mértékben” segít megismerni a Szentháromság misztériumát. A család annyiban képmása a Szentháromságnak, amennyiben Isten személyek szeretetközössége. A család csak Krisztus által nyeri vissza az eredeti isteni hasonlóságot, mert ő helyreállította az emberi házasságot, amennyiben teste, Egyháza iránti szeretetének jelévé tette. Később Ferenc pápa megerősíti, hogy „a házastársak szeretete ... a Szentháromság tükörképe. A Szentháromság ugyanis teljes egység, amelyben különbözőség is létezik.”⁴⁵⁷

A keresztények szentségi házassága olyan képmás, amelyben maga a szexuális egyesülés kegyelmet közvetítő „nászmisztérium”. A „nászmisztérium” kifejezést Nagy Szent Leóra és Reimsi Hincmarra hivatkozva használja ebben az értelemben a szöveg. „Az emberi módon megélt és a szentség által megszentelt szexuális egyesülés a házastársak számára a kegyelmi életben való gyarapodás útja: „nászmisztérium”. A testek egyesülésének értékét a konszenzus szavai fejezik ki, amelyekkel a házastársak kölcsönösen odaajándékozzák és elfogadják egymást, hogy megosszák egymás között egész életüket. E szavak jelentőséggel ruházzák fel a szexualitást: megszabadítják minden kétértelműségtől.”⁴⁵⁸

A két hivatkozott szerző a *nuptiale mysterium* fogalmat valóban a szexuális egyesülésre használta, de eltérő házasságfelfogás alapján. Mindketten gyakorlati kérdésekre válaszoltak.

az elvált és polgárilag újraházasodott katolikus hívek szentségeiben való részesedése előtt, mégpedig anélkül, hogy az előző házasságot érvénytelennek mondta volna ki az illetékes egyházi bíróság.

⁴⁵⁶ *Szinódusi zárójelentés*, 2015, 38 = AL 71

⁴⁵⁷ AL 161

⁴⁵⁸ AL 74

Leó pápa mellett érvelt, hogy egy klerikus hozzáadhatja a lányát olyan férfihoz, akinek korábban ágyasa volt, mert a szentség rangjával bíró „házassági szövetség csak szabad, egyenrangú felek között jön létre. ... Ezért, mivel a házassági közösség kezdettől fogva úgy lett megalapítva, hogy a nemek egyesülésén kívül Krisztus és az Egyház szakramentumával is rendelkeznek, kétségtelenül nem tekinthető házasnak az az asszony, akinek az esetében bizonyíthatóan nem volt meg a nászmisztérium (*nuptiale ... mysterium*).”⁴⁵⁹ Még ha szexuális együttlét volt is, az nem tekinthető nászmisztériumnak, mert nem egyenlő felek között történt. Következésképpen nem beszélhetünk érvényes házasságról, a klerikus lánya hozzámehet választottjához. Leó szerint tehát a szabad, egyenrangú felek között megkötött házasság szentségi házasság, az ilyen házasságban a szexuális egyesülés ezért *nuptiale mysterium*. Reimsi Hincmar egy kényes és kánonjogi szempontból nehéz eset kapcsán idézte fel Leó tanítását annak a kérdésnek az eldöntésére, hogy vajon mennyiben szükséges a házasság érvényességéhez a *coitus*.⁴⁶⁰ Az *Amoris Laetitia* kiemeli ebből a történeti és kánonjogi keretből a kifejezést, és mintegy eredeti, tiszta jelentésében kapcsolja össze a házasság misztériumteológiájával. Nem hamisítja meg a fogalmat, egyszerűen újra felfedezi azt, és beilleszti a perszonalista házasságteológia keretébe.

Más vonatkozásban is megfigyelhető az apostoli buzdításban az a törekvés, hogy tiszteletben tartva és elfogadva az elődök tanítását, elhagyjon azokból fölösleges, zavaró, vagy annak tűnő elemeket. Véleményem szerint ez történik a különféle életállapotok komplementaritásának kifejtésekor, amikor II. János Pál pápa egyik homíliáját idézi a szöveg annak alátámasztására, hogy nem beszélhetünk a szexuális önmegtartóztatás miatt a szüzesség „magasabb” és a házasság „alacsonyabb rendűségéről.” A tökéletesség egyetlen mércéje a szeretet, amit a házasságban élők éppen úgy a legmagasabb fokon élhetnek meg, mint a fogadalmas szüzek. Amíg azonban a hivatkozott homíliában II. János Pál pápa „a tökéletesség állapota” kifejezést kiindulópontként arra az intézményesített életállapotra érti „amely egész élettervét a szegénység, tisztaság és engedelmesség fogadalmaira alapozza”,⁴⁶¹ vagyis a szerzetességre, addig Ferenc pápa ezt a kiindulópontot már nem is említi, mert fontosabbnak tartja a szeretet logikája alapján a komplementaritás elvének hangsúlyozását. „Ha egy bizonyos teológiai hagyományt követve a tökéletesség állapotáról (*status perfectionis*) beszélünk, azt nemcsak a megtartóztatás miatt tesszük, hanem az evangéliumi tanácsokra alapuló egész életre való tekintettel.” Egy házasságban élő személy a legmagasabb fokon élheti meg a szeretetet. Tehát „eléri a szeretetből fakadó tökéletességet az evangéliumi tanácsok szelleméhez való hűséggel. Ez a tökéletesség minden ember számára elérhető.”⁴⁶²

⁴⁵⁹ Nagy Szent Leó *Ep. Rustico narbonensi episcopo, Inquis 4-re (PL 54 1205A)*

⁴⁶⁰ *Ep. 22 PL 126,142. Ld. erről Reynolds 2016, 222. o. kk.*

⁴⁶¹ II. János Pál Katekézis 1982. április 14. „Ha valaki egy bizonyos teológiai tradíció szerint a tökéletesség állapotáról (*status perfectionis*) beszél, ezt nem önmagában a megtartóztatás miatt teszi, hanem tekintettel az élet egészére, mely az evangéliumi tanácsokra alapozódik (szegénység, tisztaság, engedelmesség), mivel ez az élet megfelel Krisztus hívásának a tökéletességre: „Ha tökéletes akarsz lenni ...” (Mt 19,21). A keresztény élet tökéletességét ehelyett a szeretet mértékével mérjük. Ebből következik, hogy az a személy, aki nem él a tökéletesség állapotában (vagyis egy olyan intézetben, mely egész élettervét a szegénység, tisztaság és engedelmesség fogadalmaira alapozza), vagy más szóval, aki nem él egy szerzetesi intézményben, hanem a világban, *de facto* elérheti a tökéletesség egy magasabb fokát – melynek mértéke a szeretet –, összehasonlítva egy olyan személlyel, aki a tökéletesség állapotában a szeretet kisebb fokán él. Bármilyen esetben is, az evangéliumi tanácsok kétségtelenül segítenek elérni a teljesebb szeretetet. Ezért bárki is éri el, akkor is, ha nem él a tökéletesség egy intézményesített állapotában, azt a tökéletességet, mely a szeretetből forrsozik, ezen tanácsok szellemiségéhez való hűsége által éri. Az ilyen tökéletesség minden személynek lehetséges és elérhető mind egy szerzetesi intézményben, mind a „világban”. Úgy látszik tehát, hogy a házasság és mennyek országaért való megtartóztatás komplementaritása, jelentőségükben és sokoldalú fontosságukban, egyaránt megfelel Krisztusnak Mt 19,11-12-ben lejegyzett szavainak.”

⁴⁶² AL 159

Talán nevezhetjük az AL-ben alkalmazott módszert a fölösleges ballasztoktól való megszabadulásnak. A szerzetesi életforma önmagában nem biztosít magasabb rendű életet, mint a házasság, hiszen az egymást kiegészítő házasság és cölebsz életállapotokban egyaránt lehetőség van a legmagasabb fokú szeretet megélésére. A patrisztikus hagyomány felől tekintve azt mondhatjuk – bár a dokumentumban ez nem jelenik meg –, hogy e legmagasabb fokú szeretet a vértanúság vállalása, amely nem függ a vértanú életállapotától. Másfelől, ha közelebbről megnézzük annak a hagyománynak a legfontosabb dokumentumait, amelyek a tökéletesség állapotát intézményes értelemben azonosítják a szerzetességgel, az *Amoris Laetitia*-ban sem látunk éles törést. A Trienti Zsinat azokat ítéli el, akik alábecsülik a cölibátust és a szüzességet,⁴⁶³ ahogyan XII. Pius is azokkal szemben érvel, akik a személyiségükben sérültnek tartják az önmegtartóztatásban élőket, holott Istentől kapott szellemi ajándékaik felülmúlják a házasságban élők egymásnak adott kölcsönös segítségnyújtását.⁴⁶⁴ Tehát nem a házasság mennyei ajándékait mulja felül a szüzeknek adott mennyei ajándék, hanem azt, amiben a házasság egymásnak emberi módon segítségei lehetnek, és amiről a szüzek lemondtak. Amint a házasságról Isten országáért lemondó szüzek nem sérülnek személyiségükben, úgy a házastársak is kaphatnak olyan szellemi ajándékokat, mint a „tökéletes tisztaság életmódját” választók.

Az *Amoris Laetitia* föleleveníti azt a hagyományt, amely szerint a szüzesség a feltámadt Krisztus eszkatológiai jele, de ehhez nem teszi hozzá, hogy emiatt kiválóbb karizma lenne a házasságnál, mert az csak „történeti jel”.⁴⁶⁵ „A szüzesség annak a szeretetnek a szimbóluma, amelynek nincs szüksége a másik birtoklására, és így tükrözi a mennyek országának szabadságát. Felhívás ez a házastársak irányában, hogy házastársi szeretetüket a Krisztus iránti szeretet távlatában éljék meg, mint közös utat az ország teljessége felé. A házastársak szeretete más értékek szimbóluma: egyrészt a Szentháromság különleges tükörképe. A Szentháromság ugyanis teljes egység, amelyben különbözőség is létezik. Ezenfelül a család krisztológiai jel, mert megjeleníti Isten közelségét, aki megosztja az emberi életet úgy, hogy egyesül vele a Megtestesülésben, a kereszten és a feltámadásban: minden házastárs „egy test” lesz a másikkal, és felajánlja magát, hogy teljesen osztozzon a másikkal mindvégig. Míg a szüzesség a feltámadt Krisztus „eszkatologikus” jele, addig a házasság „történeti” jel a földön járók számára, a földi Krisztus jele, aki elfogadta, hogy egy legyen velünk, és vére ontásáig nekünk adta önmagát. A szüzesség és a házasság a szeretés különféle módjai, és annak is kell lenniük, mert „az ember nem élhet szeretet nélkül. Érthetetlen marad önmaga számára, élete értelmét veszti, ha nem nyilatkoztatják ki neki a szeretetet.”⁴⁶⁶

Az *Amoris Laetitia* házasságfelfogása dinamikusnak nevezhető, mert a szeretet dinamikáját, állandó növekedését a házasság értelmét adó hitvesi szeretetet esetében is figyelembe veszi. „A szeretet ezen különleges formája, ami a házasság, állandó érlelődésre hivatott, mert mindig

⁴⁶³ „Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a házasság állapotot fölébe kell helyezni a szüzi állapotnak vagy a cölibátusnak, és hogy nem jobb és boldogabb dolog szüzességben vagy cölibátusban maradni, mint házasságra lépni” DS 1810

⁴⁶⁴ XII. Pius: *Sacra Virginitas* (1954) (DS 3911-3912): „Mert bár azok, akik a tökéletes tisztaság életmódját választották, az ilyen emberi szeretetről lemondtak, mindazonáltal ebből az okból még nem állítható, hogy emiatt emberi személyiségüket mintegy erőtlenné és kifosztottá tették. Magától a mennyei ajándékok Osztogatójától kapnak ugyanis olyan szellemi kincset, amely a házastársak egymásnak adott „kölcsönös segítségét” mérhetetlenül felülmúlja.”

⁴⁶⁵ Amint az FC és a KEK például megteszi: „Ezért az Egyház teljes története folyamán mindig megvédte a szüzesség karizmájának kiválóbb voltát a házasság karizmája előtt, amiatt a teljesen egyedülálló kötelék miatt, amely a szüzeket Isten Országához köti” (*Familiaris Consortio* II.16). „A mennyek országáért vállalt szüzesség a keresztségi kegyelem kibontakozása, a Krisztussal való kapcsolat elsődlegességének és az ő visszatérésére való éber várakozásnak hatalmas jele, olyan jel, mely arra is emlékeztet, hogy a házasság ehhez a világhoz tartozik, mely elmúlik.” *A katolikus egyház katekizmusa* 1619.

⁴⁶⁶ AL 161

alkalmazni kell azt, amit Aquinói Szent Tamás a szeretetről mondott: „A szeretet növekedésének természetéből fakadóan nincs határa, mert részesedés a végtelen szeretetből, aki a Szentlélek. (...) De alanya részéről sem korlátozható, mert a szeretet növekedésével együtt növekszik a további növekedés képessége.” ... A házassági szeretet elsősorban nem azzal őrizhető meg, hogy kötelességként beszélünk a felbonthatatlanságról, vagy hogy egy tanítást ismételgetünk, hanem azzal, hogy a kegyelem ösztönzésére bekövetkező folyamatos növekedés által megerősítjük azt. ... A férj és a feleség „megtapasztalja egységük értelmét, és egyre teljesebben érik el azt”. Az isteni szeretet ajándéka, amely kiárad a házastársakra, ugyanakkor felhívás ezen kegyelmi ajándék állandó fejlesztésére.⁴⁶⁷

A dokumentum egészére jellemző, hogy nem a kötelességekre, hanem „a kegyelem ösztönzésére bekövetkező folyamatos növekedésre” tekint, és kerüli a házasság kánonjogi értelmezését, a formális feltételek meglétének vagy hiányának, a házasság évenyességének vagy érvénytelenségének latolgatását. A házasságról mint a hitvesek egész életén át tartó, dinamikus életközösségről gondolkodik, amelyben a házassági kötelék szentségi ereje az idő előrehaladtával, a sors- és életközösség megélése során, fokozatosan nyilvánul meg. Tanúskodik róla a hitvesi szeretet elmélyülése, a megpróbáltatásokat kiálló kölcsönös hűség, a készség a gyermekek elfogadására, az utódok felelős nevése, az egymás mellett való rendületlen kitartás akár a legnagyobb nehézségek idején is. A dinamikus szemléletmód alapján más megvilágításba kerül az ún. „szabálytalan kapcsolatokban” élők, azaz az elvált, újráházasodottak helyzete, és lelkipásztori kísérésének, segítésének kérdése is. „Amikor egy szabálytalan kapcsolat nyilvános kötelék által jelentős stabilitásra tesz szert – és emellett a feleket mély szeretet köti össze, felelősséget éreznek gyermekeik iránt, és van képességük a megpróbáltatásokon való felülemelkedésre –, akkor alkalmasnak tekinthető arra, hogy – ahol ez lehetséges – kísérést kapjon a házasság szentsége felé.”⁴⁶⁸

Az *Amoris Laetitia* nyolcadik fejezetének legvitatottabb megállapításai, úgy vélem, ebből a dinamikus házasságteológiai szemléletből következnek. Ferenc pápa megállapítja: „Bizonyos feltételek és enyhítő tényezők miatt lehetséges, hogy objektíve bűnös helyzetben – amely lehet, hogy nem vagy nem teljesen az egyén hibájából alakult ki – az ember élhet Isten kegyelmében, szerethet és növekedhet a kegyelmi életben és a szeretetben, miközben e célból elnyeri az Egyház segítségét.”⁴⁶⁹ Az „objektíve bűnös helyzet” az egyházjog szerint a házasságtörés helyzete. Az egyház házasságtörésnek tekinti a szentségi házasságból kilépett hívek újabb házasságkötését is. Az idézett szakaszhoz tartozó, 351. lábjegyzetben az „Egyház segítségnyújtásáról” Ferenc pápa leszögezi: „Egyes esetekben ez magában foglalhatja a szentségek segítségét. Ezért ‘szeretném figyelmeztetni a papokat, hogy a gyóntatószék nem kínzókamra, hanem találkozás az Úr kegyelmével.’⁴⁷⁰ Szeretném kiemelni, hogy az Eucharisztia ‘nem a tökéletesek jutalma, hanem a gyengék hathatós orvossága és tápláléka.’”⁴⁷¹

Nehéz úgy értelmezni ezt a szövegrészt, mint ami teljesen összhangban van Ferenc pápa közvetlen elődeinek tanításával. Ugyanerről a kérdésről II. János Pál pápa családszinódus utáni apostoli buzdításában azt olvassuk: „Mindazonáltal az Egyház megerősíti a Szentírásra támaszkodó hagyományát, mely szerint a válás után újra megházasodott híveket nem engedi szentáldozáshoz járulni.” Ez alól csak akkor lehet kivételt tenni, ha az érintettek az új házassági kapcsolatban teljes önmegtartóztatásban, ún. „józsefi házasságban” élnek.⁴⁷² XVI. Benedek

⁴⁶⁷ AL 134

⁴⁶⁸ AL 78 = *Zárójelentés*, 2015, 47

⁴⁶⁹ AL 305

⁴⁷⁰ EG 44. AAS 105.

⁴⁷¹ Uo. 47.

⁴⁷² FC 84.

pápa szintén egy szinódus utáni apostoli buzdítása megerősítette ezt a tanítást és gyakorlatot.⁴⁷³ II. János Pál és XVI. Benedek éppen úgy tudatában voltak az elvált újraházasodott hívek nehéz helyzetének, mint Ferenc pápa. Ők is figyelmeztetnek a megkülönböztetés és az egyes esetek mérlegelésének szükségességére. Amíg azonban Ferenc pápa – szintén egy lábjegyzetben (336. j.) – arra utal, hogy bizonyos esetekben a lelkipásztori megkülönböztetés arra az eredményre is juthat, hogy az objektív bűnösség állapota nem súlyos személyes vétkek következménye, és ezért akár szentségekhez is járulhat az érintett, addig elődei efféle megkülönböztetés lehetőségéről egyáltalán nem tettek említést.⁴⁷⁴

Különös, hogy az *Amoris Laetitia* egy ilyen jelentős pasztorális következményekkel járó változást egy rövidke lábjegyzetben fogalmaz meg, de bármiképpen vélekedünk is róla, nem tehetünk úgy, mintha nem vennénk észre: Ferenc pápa egy fontos, doktrinális jelentőségű kérdésben eltért elődeinek tanításától.

A fentieket röviden összefoglalva elmondhatjuk, hogy az *Amoris Laetitia* a házasságot a Szentháromság képének, valamint Krisztus és az Egyház egysége jelének tartja, házasságfogalma dinamikus, és éppen ebből fakad egyes, „szabálytalan kapcsolatban” élő keresztény pároknak adott, erősen vitatott engedménye is. Ferenc pápa hangsúlyozza a házasság és szüzesség komplementaritását, a házasságot is a tökéletesség állapotának tekinti. A szüzességet eszkatologikus jelnek tartja, de emiatt nem érvel a magasabb rendűsége mellett. Az apostoli buzdítás lelkipásztori természetű, hangsúlyt helyez a családegység fogalmára, és semmit nem enged a *Humanae Vitae* szexuáletikai tanításából.

A teológiai fordulat

A tanítóhivatali dokumentumokból kirajzolódó házasságteológiai változást joggal nevezik perszonalista fordulatnak. Az ágostoni házasságteológia három alapfogalma, a házasság három „java” IV. Jenő *Exultate Deo* bullájától (1439) kezdve szinte minden vonatkozó egyházi dokumentumban felbukkan. A 19. század végétől azonban előbb lassú, azután pedig egyre gyorsabb és mélyebb felfogásbeli változást, hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg a házasság javainak értelmezésében. Összehasonlítva az *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880), a *Casti Connubii* (1930) és a *Gaudium et Spes* (1965) házasságteológiáját, megfigyeltük a házasság fenomenológiai megközelítésének változását, amennyiben a házasságot nem szerződésként, hanem egy egészen sajátos szeretetközösséggé kezdték értelmezni, amely minden más lehetséges szeretetközösségtől különbözik. A II Vatikáni Zsinat utáni dokumentumokból (*Humanae Vitae*, 1968; *Familiaris Consortio*, 1981; *Mulieris dignitatem*, 1988; *Amoris Laetitia*, 2016), pedig kirajzolódott a *Gaudium et Spes* nyomán elindult változás a házasság misztériumteológiai értelmezésében. A házasság már nemcsak Krisztus és az Egyház egységének szentségi jele, hanem valamiképpen a Szentháromságnak mint személyek meg nem szűnő, életadó szeretetközösségének a képmása is.

E teológiai kibontakozás egyik legfontosabb ösztönzője Matthias J. Scheeben volt, aki nem egyszerűen gazdagította a skolasztikus teológiát az egyházatyák gondolataival, hanem – a szintén a patrisztikát újra felfedező John Henry Newmannal együtt – gyakorlatilag megújította a 19. század katolikus teológiáját. A katolikus házasságteológia 20. századi elmélyülése jelentős mértékben a filozófus Dietrich von Hildebrand és a morálteológus Herbert Doms munkásságának köszönhető. Hildebrand közvetlen kapcsolatban állt Eugenio

⁴⁷³ SC 29.

⁴⁷⁴ AL 79. hivatkozása az FC 84-re, vö. SC 29.

Pacelli bíborossal, a későbbi XII. Pius pápával, és gyakorlatilag egyházi jóváhagyást kért tőle házasságértelmezéséhez. Nem véletlenül tette, hiszen egy kulcsfontosságú kérdésben előbb Hildebrand, néhány évvel később pedig Doms is fordulatot sürgetett. A tomista felfogás és annak különféle változatai a házasság elsődleges céljának nevezik az utódnemzést és nevelést, és másodlagos, hangsúlyozottan hierarchikusan alárendelt célnak a házastársak kölcsönös szeretetét. Noha a *Római Katekizmus* ennél mélyebb házasságfelfogást tükrözött, a célok hierarchizálása hosszú időre közhellyé vált, és még az *Arcanum Divinae Sapientiae* és a *Casti Connubii* enciklikák is elsősorban a célhierarchikus felfogást képviselték. A Szent Officium ennek alapján kifogásolta 1944-ben az „új házasságteológia” azon tézisé, mely szerint nem elsődleges és másodlagos célokról, hanem inkább a házasság elsődleges értelméről kell beszélni, ami a kölcsönös szeretet, és csak ennek függvényében állíthatjuk azt, hogy biológiai felépítésünknel fogva az együttlét elsődleges célja a gyermeknemzés.⁴⁷⁵ E vita érezteti a hatását a *Humanae Vitae*-ben is.

A Szent Officium félhivatalos állásfoglalása ki nem mondva Doms könyve ellen irányult, aki a perszonalista házasságtan mellett érvelve gyakorlatilag szakított a célok hierarchiájának tanával. XII. Pius informális jóváhagyásának komoly szerepe lehetett abban, hogy halála után néhány évvel a II. Vatikáni Zsinat hitelesítette a változást ebben a kérdésben. A konstitúció szövegének előkészítésében vezető szerepet játszó Bernhard Häring a perszonalista szemlélet elkötelezettje volt.

A házasság és a Szentháromság személyi közösségének analógiájára tanítóhivatali dokumentumok még hosszú ideig nem hivatkoztak. Végül II. János Pál pápa tette meg ezt a *Familiaris Consortio* apostoli buzdításban és egyéb nyilatkozataiban. A „test teológiáját” kidolgozó pápa jónak látta intézményeket alapítani a személyközpontú házasságsszemlélet elmélyítése céljából, hiszen annak nemcsak az elméleti, de a gyakorlati jelentősége is óriási. Ezért jöttek létre szerte a világban a II. János Pálról elnevezett intézetek a házasságteológia tanulmányozására. Fontos könyvek, tanulmányok jelentek meg a témában olyan rangos szerzők tollából, mint Marc Ouellet kanadai és Angelo Scola milánói érsek.

A házasság teológiai antropológiája

Amint a hivatalos egyházi dokumentumokban is megjelenő katolikus teológia a házasságot elsősorban férfi és nő személyes, kizárólagos és felbonthatatlan szeretetközösségként kezdte elgondolni, új szempontrendszer kínálkozott a házasság misztériumként való értelmezése számára. Az önjándékozásban megvalósuló személyi közösségként értelmezett hitvesi szerelem ugyanis olyan sajátos emberi jelenségnek bizonyul, amely arról tanúskodik, miként fűz tökéletes, kizárólagos, felbonthatatlan és termékeny egységbe különböző személyeket a szerelem úgy, hogy az egység nem szünteti meg a különbözőséget, a különbözőség pedig nem bontja meg az egységet. Továbbá, ha a házasságot a teológia egyszerre tekinti szent jelnek, amely Krisztus és az Egyház egységének misztériumára mutat, valamint képmásnak, amelyben a Szentháromság misztériuma valamiképpen láthatóvá válik a számunkra, akkor lehetségesnek tűnik rendszeres teológiát alapozni a házasság misztériumára (Angelo Scola), és a családot is tekinthetjük úgy, mint amin keresztül a Szentháromság sajátos módon kinyilvánítja önmagát (Marc Ouellet). Könyvem végén röviden kitérek e két kortárs házasságteológus, egyben bíboros ezzel kapcsolatos munkásságára.

⁴⁷⁵ AAS 103.

Mind Angelo Scola, mind Marc Ouellet teológiai antropológiája az analógia gondosan alkalmazott módszerére épül. Közvetlenül mindketten Hans Urs von Balthasar módszertani útmutatásaira támaszkodnak, miközben Balthasar maga is annak a teológiai szemléletmódnak volt jeles képviselője, amelyet az egyházatyáknál (pl Irenaeus, Tertullianus, Olympi Methodios, Nazianzosi Gergely) valamint Scheebennél is megfigyeltünk.⁴⁷⁶ Ennek lényegét a *Gaudium et Spes* tömören megfogalmazza: Az ember legmélyebb misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán.”⁴⁷⁷

Angelo Scola

A milánói érsek szerint az analógia, vagyis minden teológia alapvető módszere által mélyebben és szisztematikusan megközelíthető mind a Szentháromság, mind a házasság misztériuma.⁴⁷⁸ Eközben azonban ügyelni kell arra, hogy ne vetítsük rá a házassági misztérium fogalmait a Szentháromságra, azaz ne tulajdonítsunk szexualitást Istennek. Az analógia efféle eltúlzásának ellentéte az analógia leértékelése, amely a Biblia menyegzői nyelvezetét pusztán exegetikai kérdésnek, retorikai alakzatnak tartja. Scola javaslata, hogy a házassági misztérium nyelvét, fogalmait tekintsük tanúságtételnek.

Hans Urs von Balthasar kifejezésével élve a teológiai antropológia „dramatikus”. Az ember ugyanis alapvetően rejtély, aki „létezik, de létezésének alapját nem tudja önmagából levezetni”. Az ember a férfi és nő találkozásából születik meg, de ez a tény nem magyarázza meg eredetét és valóságát, végső soron csak Krisztusban ismeri meg önmagát. Mivel az ember egész élettartama, egész drámája során számolni kell a nemek közötti különbséggel, ezért e dráma megértéséhez szükség van a házassági nyelv kritikus használatára, a házasság fogalmainak teológiai kimunkálására.

Az ember misztériuma Isten misztériumára utal. A test-lélek egységében és teljességében elgondolt emberben felismerhető három eredendő, szorosan összefüggő ontológiai sajátosság: a nemek közötti különbség, a szerelem és az utódnemzés. Istenben megvan a különbség, a szeretet és a termékenység, ugyanis a Háromságban is megvan a szeretet egyesítő és nemző ereje, amely megadja az isteni személyek különbségét és a lényeg teljes azonosságát.

A házassági tanúságtétel alapja az, hogy a nemek közötti különbségek az embert arra készítetik, hogy az utódnemzés céljából egyesüljön. Ez a kényszer megfelel az ember szívében élő eredendő váagnak a jó után; a váagnak, hogy „mindig szeressünk, és mindig szeretve legyünk”. A szerelem és vágy „mindig”-je utal egy szüntelenül megújuló ígéretre, amely döntést igénylő, szabad cselekvésből fakad. A „mindig” ezért a hűségben gyökerezik, amely szorosan összefügg létezésünk időbeliségével. Ha a házasság misztériumáról van szó, akkor a hűséghez kapcsoljuk a felbonthatatlanság fogalmát, amely végső soron kifejezi az emberi szabadság paradoxonát. A hitvesek szabadon úgy döntenek, hogy egymásnak adják saját időbeliségüket, miközben egyikük sem tudhatja, mi vár rájuk, miképpen fog eltelni közös idejük. Ily módon a leküzdhetetlen vágy, hogy mindig szeressünk és szeretve legyünk szükségképpen áldozattal jár.

⁴⁷⁶ Balthasar házasságteológiájáról tömör összefoglalást ad O'Donnell, J. J. „Hans Urs von Balthasar sulla teologia del matrimonio,” *La Civiltà Cattolica* 139 (1988/3), 483-488. old.

⁴⁷⁷ GS 22, idézi Ouellet, 2016, 25. A GS ezen a helyen Róm 5,14-re és Tertullianus *Res. carnis* 6-ra hivatkozik: „Ami az agyagból lett, annak kigondolt formája Krisztus, az eljövendő ember volt.”

⁴⁷⁸ A következő rövid összefoglalás alapja Angelo Scola, „Le mystère des noces: pour une théologie systématique?” *Communio Revue catholique internationale* 37/1-2 (2012): 161-183, valamint uő. *Férfi + Nő: „A szerelem súlyos esete”*. Szent István Társulat, Budapest, 2006.

Mivel a szexuális különbség nem egészen szimmetrikus, a felülmúlhatatlan különbség, amely a házassági aktus egy testté válásában kifejeződik, helyet ad a harmadiknak, a gyermeknek. A szexuális különbség miatt nincs szerelem a férfi és nő között az utódnemzésre való nyitottság nélkül. A szülő-volt a férfi-és-nővel egylényegű, és nem korlátozódik pusztán a jegyességre. A házassági nyelv éppen ezért összetettebb a jegyesi szókincsnél, és képes a termékeny fejlődésre.

Marc Ouellet

A kanadai érsek a család szentháromságos antropológiájának kidolgozására vállalkozott. Ő is figyelmeztet az analógia kritikátlan használatának veszélyeire, és arra, hogy a Teremtő és teremtmény közötti hasonlóságot egyszerre kell állítani és tagadni. A Szentháromság és a család alulról felfelé haladó analógiáját ezért kiegészíti azzal a módszerrel, amelyet Balthasar nyomán katalógikusnak nevez.⁴⁷⁹ „Ez a módszer megfordítja a nézőpontot, és fentről lefelé halad, hogy fényt derítsen a teremtett valóságokra. Ez azt jelenti például, hogy egyszerre közeledik a család felől a Szentháromság felé (analógia) és a Szentháromság felől a család felé (katalógia). A két módszer harmonikus ötvözésével meghaladhatjuk azokat a korlátokat, amelyek a Szentháromság családi analógiájának hagyományában rejlenek, mely a Szentháromság és a család között fennálló hasonlóságok és különbségek esszencialista megközelítésére korlátozódik. Miközben továbbra is erre a hagyományra támaszkodunk, és Krisztusból mint kiindulópontból értelmezzük, nem az lesz a fő kérdésünk, hogy miként segíthet a család a Szentháromság misztériumának megértésében, hanem az, hogy mit kíván kifejezni a Szentháromság a család által a szövetség tágabb kontextusában.”⁴⁸⁰

Miközben Ouellet kibontja azokat a lehetőségeket, amelyek II. János Pál pápa teológiájában rejlenek, olyan következtetésekre jut, amelyek bizonyos szempontból a tanítóhivatali dokumentumokban eddig megmutatkozó házasságteológián is túlmutatnak. Gazdag és sokrétű munkájából három ilyen gondolatot emelek ki: a házassági kötelék azonosítását a Szentlélekkel, a házasság eszkatologikus jellegének megállapítását, valamint a családgyház jelentőségének hangsúlyozását.

A házasság és a család teológiai antropológiája egyszerre szentháromságos és krisztocentrikus. A teremtésben a házasság önmagán túlmutató jelentőséget kapott, megjeleníti a Teremtő misztériumát és az üdv történet misztériumát, vagyis a Szentháromság benső szeretetkapcsolatát és Krisztus és az Egyház jegyesi szeretetét. Ezért a szentségi, vagyis a Krisztus által helyreállított házasságban a férfi és nő interperszonális szeretetközösségének elsődleges célja természetfeletti, értelmét magában az isteni szeretetközösségben nyeri el. „A keresztény házasság első gyümölcse tehát lelki és természetfeletti jellegű: a Szentlélek egyesítő adománya, aki a férfit és a nőt a szerelem eksztázisában egyesíti egymással: „Ez már csont a csontomból és hús a húsemból” (Ter 2,23). Ebben az értelemben a szentségi házasság elsődleges célja természetfeletti: a hitvesi szerelem szentsége, mely arra hivatott, hogy Krisztus és az Egyház jegyesi szeretetét jelenítse meg (Ter 2,24; Ef 5,21-23).”⁴⁸¹

A Szentháromság szeretetköteléke a Szentlélek, aki az isteni benső viszonyrendszerben az Atyától és a Fiútól származik, és aki az üdvösség történetében kiárad az emberiségre, hogy Krisztus és az Egyház egységének pecsétje legyen. Krisztus misztikus testében, az Egyházban

⁴⁷⁹ H. U. von Balthasar, *Theologik II: Wahrheit Gottes* (Einsiedeln: Johannes, 1985), 159-200. old. Ld. Ouellet 2016, 24-25.

⁴⁸⁰ Ouellet, 2016, 24-25.

⁴⁸¹ Ouellet 2016, 117.

a szentségi házasság a Szentháromság szeretetközösségén belül teljesedik be: „A szentségi házasság célja, java, valamint elsődleges ajándéka maga a Szentlélek pecsétje, aki a pár egész életét lefoglalja magának. Ez az ajándék-Személy a házasság természetes céljait és javait önnön ajándékának részévé teszi, és azt kéri, hogy a pár bocsássa magát a Szeretet rendelkezésére, és feltétel nélkül legyen hűséges hozzá.”⁴⁸² A pecsét ugyan jelkép (vö. Én 8,6), de a házasság legbensőbb köteléke, amit a Szentlélek pecsétjének nevezünk, nemcsak utal valamire, hanem valójában maga a Szentlélek. „Vajon nem mondhatjuk azt, hogy a Szentlélek bizonyos értelemben maga a házasság szentségi köteléke, amely önátadásuk mélyén a hitveseket Krisztusban egymáshoz kapcsolja?” A házasságkötéskor a Szentlélek árad ki a hitvesekre „mint szerelmük belső köteléke”.⁴⁸³ A Szentlélek, a Szentháromságon belüli kötelék, az a „házassági kötelék, amely a házastársak önátadását céljához vezeti, és a lehetővé teszi, hogy ‘azzal a szeretettel szeressék egymást, amellyel Krisztus szeret’?”⁴⁸⁴

Ha a házasság szentségi köteléke a Szentlélek, akkor túl lehet lépni azon az elgondoláson, hogy a házasság pusztán ehhez a világhoz tartozik, amíg a megszentelt szüzesség a feltámadottak angyali állapotának elővételezéseként eszkatológiai jel. Ouellet ezzel kapcsolatban Angelo Scola megállapítására hivatkozik, aki szerint a jegyesi misztérium részesedik Krisztus és az egyház eszkatologikus szeretetében: „A házastársi szövetség, csakúgy, mint a megszentelt szüzesség, arról a tökéletes szeretetről tesz tanúságot, amely Jézus Krisztussal jelent meg az emberi történelemben. A szentség húsvéti szerkezete miatt ez a tanúságtétel eszkatológiai természetű. Jóllehet a keresztyén hitvesek szerelme mindenekelőtt az első teremtetéshez tartozik, abban a ‘jegyesi misztériumban’ is részesedik, amely a házastársi szerelem ígérését abban az eszkatologikus szeretetben teljesíti be, amellyel Krisztus szereti az Egyházat. Ezért rendelik alá magukat a hitvesek Krisztus szeretetének és a hűséges, végleges és termékeny szerelem etikai követelményeinek. Krisztus eszkatologikus szeretete az Egyház iránt már a házastársak egységében is jelen van, és a Szentlélek erejével belülről ösztökéli a Bárány örök menyegzője felé. Hála a II. Vatikánum Krisztus-központúságának, ma már világosabban látjuk, hogy ‘az igazi házastársi szerelem fölvetik az isteni szeretetbe’ (GS 48,2), és hogy annak a láthatatlan szeretetnek lesz mindörökké látható szentségévé, amely az Eucharishtiában vált kézzelfoghatóvá.”⁴⁸⁵ Noha a halál megszünteti a házassági szerelem „egy test” mivoltát, de „semmi sem vész el a megdicsőülésben az emberi és a házastársi valóságból: a Szentlélek mindent felemel, megtisztít és megdicsőít. A szeretet kötelékével egymáshoz kapcsolódó építőkövekből álló családegyház arra az eszkatologikus lakomára nyer bebocsátást, ahol a mennyei Atya a legeslegjobbát készítette el Fia menyegzőjére.”⁴⁸⁶

A II. Vatikáni Zsinat fölelevenítette a családegyház fogalmát, ami azonban csak a család szentháromságos antropológiája alapján válik igazán érthetővé. A családegyház a Szentháromság benső világában él, a Szentlélek szentségi köteléke által jön létre, és e világ végén „a dicsőségbe ragadtatik el a szeretet egész történetével együtt, amely örömeiket és drámáikat jellemezte, és örökre részesedik az isteni személyek végtelen termékenységeiben, melynek első záloga ebben a világban az, hogy Krisztus feltámadt a halottak közül.”⁴⁸⁷

Ismerős gondolat, hasonlóról beszélt Tertullianus: „De ha abban a világban „nem nőülnek és férjhez sem mennek” (Mt 22,30), hanem angyalokkal lesznek egyenlők, akkor nem arról van szó, hogy akik házastársként haltunk meg, nem tartozunk majd össze, minthogy nem áll helyre a házasság? Sőt: annál inkább összetartozunk majd, hiszen a mostaninál kiválóbb állapotra

⁴⁸² 119.

⁴⁸³ 261.

⁴⁸⁴ Ouellet 2006, 233, az angol kiadás Appendixében.

⁴⁸⁵ Ouellet 2016, 182. hivatkozással Angelo Scola, *Il mistero nuziale, I. Uomo-donna*. Róma: PUL-Mursia, 1998.

⁴⁸⁶ Ouellet 2016, 183-4.

⁴⁸⁷ Ouellet 2016, 184.

rendeltetünk, amennyiben szellemi közösségre fogunk feltámadni, és ismerni fogjuk önmagunkat és azokat, akik hozzánk tartoznak. Máskülönben hogyan zengünk örökre hálaéneket Istennek, ha nem marad meg bennünk ennek az összetartozásnak a gondolata és emléke, ha nem öntudatunkban, hanem lényegünkben alakulunk át?”⁴⁸⁸

Legvégül hallgassuk meg Aranyaszájú Szent Jánost is, aki egy ifjú férjnek azt tanácsolja, hogy így beszéljen újdonsült feleségéhez: „Hiszen a jelen élet semmi, ezért könyörgök, kérem, s magam is mindent megteszek, hogy méltók lehessünk e jelen életet úgy élni, hogy a jövőben is teljes bizonyossággal együtt maradhassunk. Az itt töltött idő rövid és halálos veszélyeknek kitett. Ha azonban arra méltattatunk, hogy ezt az életet Istennek tetsző módon leélve költözzünk el, mindig Krisztussal leszünk, és mindig együtt, az ittenit felülmúló gyönyörűségben. Irántad való szerelmem számomra mindennél fontosabb, semmit se bírnék oly kevésbé elviselni, mint hogy tőled egyszer is eltávolodjam, ha mindent el kellene is veszítenem, s Íroznál szegényebbé lennem, s legvégső veszélyeket kiállanom, bármit elszenvednem, mindezt el tudnám viselni amíg kettőnk között minden rendben van.”⁴⁸⁹

A 19. század végétől kezdve egyre inkább elmélyülő katolikus házasságteológia napjainkra alkalmas elméleti keretbe tudta foglalni azt a saját hagyományában rendszertelenül jelenlévő gondolatot, hogy a házastársak sajátos összetartozása, és ennek következtében a rokoni kapcsolatok nem szűnnek meg nyomtalanul a halál után, hanem kiteljesednek a test feltámadásával. A házasság ugyan az ember testi természetével és földi létezésével áll szoros kapcsolatban, s ezért az egyik házastárs halála esetén természetes módon felbomlik,⁴⁹⁰ de a testétől és testi kapcsolataitól elválaszthatatlan emberi személy integritását természetfölötti hivatása nem megszünteti, hanem beteljesíti. Így a házasság sem múlhat el nyomtalanul.

⁴⁸⁸ *Monog.* 10,7-9

⁴⁸⁹ *HomEph* 20.8 Bugár István fordítása

⁴⁹⁰ Vö. Wojtyła, Karol. *Szerelem és felelősség*. Kairosz Kiadó, 2010, 210.

17. Összefoglalás

Nagy utat tett meg az olvasó, ha idáig eljutott, s ezért hálás vagyok neki. Talán túlságosan is hosszú és fárasztó volt az utazás, és vakmerő vállalkozásnak tetszhetett Euripidés drámájától elindulva áthajózni évszázadokat, s végül kikötni a kortárs katolikus házasságteológia partvidékén. S mi adott irányt ennek az utazásnak? A válaszkeresés arra az egyszerűnek látszó kérdésre, hogy vajon lehet-e a hitvesi szerelem erősebb a halálnál.

Euripidés *Alkéstis* című drámájának elemzése segített a házasság, a hitvesi hűség és önfeláldozás jelenségének mélyebb megértésében (1. fejezet). A hitvesi szeretet erejében felülmúl minden egyéb szeretetet, még a szülő gyermeke iránt érzett szeretetet is. A drámában Alkéstis szeretetének mélysége akkor mutatkozik meg, amikor választania kell élet és halál között, ekkor lesz nyilvánvaló, hogy az igazi hitvesi szeretethez a lehető legszorosabban hozzátartozik az áldozathozatal. Ez a gondolat eredendően benne rejlik a mítoszban, és még az értékrendszerek viszonylagosságára szívesen rámutató Euripidés drámájából sem hiányzik. Alkéstis meghal a férjéért, s ezáltal tanúságot tesz arról is, hogy a hitvesi szeretet felülmúlja a halál erejét, amely csak időlegesen tudja elválasztani egymástól a házastársakat. A halál nem megszünteti, hanem beteljesíti a szeretetet, és nem vet véget a házasságnak, hanem az időleges, emberi intézményből örök köteléket hoz létre.

Amíg a titokzatos Palaiphatos Alkéstis történetének racionalizálására vállalkozott, és ezzel lényegétől fosztotta meg az önfeláldozó hitvesi szeretet mitológéáját, addig a sztoikus Musonius szerint Alkéstis azt példázza, hogy a házastársak jobban szeretik egymást, mint a szülők gyermekeiket (2. fejezet). Musonius felfogásában a házasság a legmagasabb rendű barátság, szilárd közösség, amelyben a házastársak együtt megélhetik a filozófushoz méltó életet. A hellenisztikus filozófiai iskolákhoz hasonlóan a sztoikusok is elsősorban életformának tartották a filozófiát, ami az ő szemükben felértékelte a házasságnak, az emberiség legalapvetőbb társas életformájának a jelentőségét. A házasság és a család ugyanis a természet által létrehozott közösség, és aki ezt választja, a természettel és az értelemmel összhangban lévő élet mellett kötelezi el magát.

Platón mesterien szerkesztett dialógusában, a *Lakomában* Alkéstis története az Eróst dicsőítő beszédek sorában a szerelem halált legyőző erejének legelső példája. A mítosz felidézésének módja közvetlen utalásokat tartalmaz Euripidés drámájára. A feleség bátor önfeláldozását kizárólag Erós hatalmának tulajdonítja, olyasminek, amiről korábban Euripidés, később pedig Palaiphatos és Musonius hallgatott. Alkéstist Platónnál nem csupán *philia* fűzi Admétoszhoz, hanem *erós* is. A legnagyobb érték éppen a szerelem által kiváltott odaadás és az ebből fakadó erény, amely önmaga jutalmaként egyedül teheti halhatatlanná a lelket. A platóni történetben nincsen szükség Héraklés megszabadító közbenjárására, Alkéstist az erénye ragyogásától lenyűgözött istenek önszántukból engedték vissza a halából. A szerelem felülmúlta a szeretetet és diadalmaskodott a Moirák rendelése és a halál fölött.

Alkéstis története a nőiség és az Alvilág szoros kapcsolatára is ráirányította figyelmünket. Az alvilágjárás, a halállal való szembenézés természettől fogva a női sors része, amit Persephoné mítoszában is megfigyeltünk, hiszen ő az a fiatal lány, aki a természet kérlelhetetlen törvényei szerint átlépi élet és halál küszöbét, a szűz, aki meghal a nászágyon, aki alászáll a Hadészba, hogy asszonnyá legyen. A két mítosz természetes egységben jelenik meg azon a császárkori szarkofágon (3. fejezet), amelyen Metilia, a túlvilági halhatatlan boldog életet ígérő Magna Mater kultusz beavatottja Alkéstisként, Euhodus, a férj pedig Admetos szerepében látható. A szépen faragott szarkofág az egyik legkorábbi példája annak, hogy egy házaspár mitológiai

történet szereplőiként ábrázolta önmagát, kifejezve azt a meggyőződést, hogy a szerelmeseket a halál sem választhatja el egymástól.

Ugyanezt a személyességet, a hitvesi összetartozás erejét, a halán túli együttlét reményét olvastuk ki a szintén misztériumvallásokba beavatott házaspár, Paulina és Praetextatus sírfeliratából. A halálnál erősebb hitvesi szerelem költői gondolata az ő világképükben szorosan összekapcsolódott a lélek halhatatlanságának hitével és azzal a meggyőződéssel, hogy az elhunyt szerelmesek túlvilági életükben valóban együtt lesznek. Paulina és férje istenektől szőtt és ajándékként kapott kötelékek rendszerében élt, amelyek hitvesi kapcsolatukat alapvetően meghatározták. Mivel reményük szerint szeretetük legyőzi a halált, túlvilági életükben a személyes kötelékek is továbbélnek, nem metszi el azokat földi életük fonalával együtt Atropos. A vallási hagyományaira büszke, minden lehetséges misztériumvallásba beavatást nyert római házaspár hitvallása sokkal inkább perszonalista szemléletűnek bizonyult, mint a kortárs egyházatyák gondolkodása, jóllehet éppen ekkoriban, és részint az ő munkásságuk nyomán kezdett kialakulni a modern „személy” fogalom. Láttuk Jeromosnak a sírfelíratra adott heves, már-már kegyetlen válaszát, valamint az ő és a fiatal Ágoston hasonló érvelését, miszerint a hitvesi és rokoni kapcsolatok a bűneset következtében létrejött, ideigtartó, nyomasztó testi kötelékek, amelyeket a halál visszavonhatatlanul elszakít.

Alkéstis történetének ugyanebben az időszakban létezett olyan keresztény recepciója is, amely a képek nyelvén megfogalmazta házastársak túlvilági együttlétének reményét (4. fejezet). Úgy tűnik, a *Via Latina* hypogeum két szomszédos (N és O) sírkamrájának festményei művelt, a mitológiát saját vallási meggyőződésüknek megfelelően értelmezni képes keresztények megrendelésére készültek, akik hagyományos minták szabad felhasználásával személyes üzenetet tudtak megfogalmazni. A képsorozat egy, a férjét és leányát gyászoló asszony elgondolásai alapján készülhetett, de nem a gyász és szomorúság uralja, hanem a házaspár közösen leélt életének beteljesülését és a síron túli találkozásuk reményét fogalmazza meg. A keresztény házaspárok számára nem állt rendelkezésre bibliai eredetű képi nyelv a halálon túl is tartó hitvesi szerelem kifejezésére, hiszen ekkoriban még a hitvesi szerelem teológiai értelmezésének pontos megfogalmazása is hiányzott. Ezért fordulhattak segítségért e sírkamra ikonográfiájának kidolgozásakor Alkéstis mitológiai történetéhez.

Ezért is jelentős az a két kortárs szarkofág, amelynek ikonográfiája a keresztény üdvtörténetet férfi és nő összetartozásának és egységének szempontjából fogalmazza meg (5. fejezet). Mind az Arlesban, mind a Vatikánban őrzött kőkoporsó felső fríze teremtés-jelentéssel kezdődik, alatta pedig párhuzamosan szerkesztett *adoratio magorum* jelenetet faragtak ki. A patrisztikus források segítségével megállapítottuk, hogy a két kompozíció Pál apostol Ádám-Krisztus párhuzamát, valamint Ter 2,24-hez fűzött megjegyzését idézi fel a Krisztusra és az Egyházra vonatkozó „nagy misztériumról”. A férj és feleség sajátos közösségében megnyilvánuló misztérium magában foglalja az ember teremtésének misztériumát, az Ige megtestesülésének misztériumát, Jézus életének, halálának, feltámadásának és mennybemenetelének misztériumát, az egyház létrejöttének és szentségeinek misztériumát, valamint a test feltámadásának misztériumát. A házaspárok számára készített szarkofágok tehát annak a meggyőződésnek a tanúi, hogy az elhunytak az egyház szentségi közösségében éltek életüket, újjászülettek a keresztségben, részesedtek az eucharishtiában, és így a halál már nem uralkodik rajtuk, örök életük van.

Csak hogy a Krisztusban és az egyházban beteljesedő „nagy misztériumot” az egyházatyák rendszerint elvontan értelmezték, nem az egyes házasságokra vonatkoztatva, hanem általában a házasságra, amelynek eszménye Krisztus és az Egyház egysége. Mivel nézeteik a házasságról viták keresztüztüében formálódtak, amelyekre néhány kiemelten fontos szentírási hely eltérő értelmezései adtak okot, röviden áttekintettem e verseket (6. *fejezet*), majd bemutattam a nyugati házasságteológia szempontjából mérvadó ókeresztény szerzők tanításait.

Alexandriai Kelemen gyakorlatilag az összes szentírási helyet felidézte és értelmezte, amely a házasság és a cölibátus kérdésében mindmáig a házasság teológiájának kiindulópontja (7. *fejezet*). Nem törekedett rendszer megalkotására, gondolatai olykor ellentmondásosak. Ezzel együtt ő az első keresztény teológus, akinek érdemi mondanivalója volt a házasságról mint az Isten ismeretében elmélyülő, a teremtett javakért hálát adó emberhez méltó életállapotról. A gnosztikus irányzatokkal és az enkratitákkal szemben védelmébe vette a házasság intézményét, és ellenfeleitől eltérően a szexuális vágy helyett a házastársi közösség javaira, a hitvesi szeretetre és a házassággal járó természetes öröme helyezett a hangsúlyt. Összekapcsolta a házasságot az önmegtartóztatással és az aszkézissal, hiszen a házasság jó, és nem az önmegtartóztatás az ellentéte, hanem az állhatatlanság. Kiemelte a házasság szociális jelentőségét, azt a tapasztalati tény, hogy felkészít a társadalmi, közösségi, egyházi szerepvállalásra, és hangsúlyozta a házastársak egymás iránti felelősségét a hitben való előrehaladásban. Az eucharisztia misztériumában felismerte azt a mintát, ahogyan a teremtett világ javait helyesen használhatjuk, mintegy hálát adva a természetes örömeikért, amelyeket nyújtanak számunkra. A házasság is természetes jó, általa felemelkedhetünk a Teremtőhöz. A házastársak kölcsönös és kizárólagos önjándékozása a szeretet áramlása, és ha helyesen, vagyis minden öncélú élvezettől mentesen valósul meg, akkor túlmutat a férfi és nő egymás iránti szerelmén: fölemeli és bekapcsolja őket minden szeretet forrásának, a Szentháromságnak a benső szeretetközösségébe, és további ajándékként szerelmük teremtő, életet adó szeretetté válhat.

Kelemen ugyanakkor élesen elválasztotta egymástól a gyermeknemzést, a szexuális vágyat, a szeretetet és a gyönyört. Feltevése szerint a házasság célja pusztán a gyermeknemzés, amit szemérmesen, mértéktartóan és vágyakozás nélkül kell teljesíteni a termékeny időszakban. A házasságot ideiglenes intézménynek tartotta, amely véget ér ezzel a világgal együtt; a házaselek nemiségét az emberi természet járulékos részének tekintette, amely a feltámadás után eltűnik. Elfogadta ellenfeleinek néhány fontos, de megkérdőjelezhető előfeltevését, amikor ugyanúgy összekapcsolta a bűnbeesést és a szexuális gyönyört, mint a gnosztikusok és enkratiták tették. Ahogyan a szexualitást a bűnsethez kapcsolta, úgy a halált a születéssel, a halandóságot pedig a házasság intézményével hozta szoros összefüggésbe.

Kortársa, Irenaeus azonban példát mutatott arra, hogy az inkarnáció misztériuma felől értelmezett teremtéstörténet egyszerre lehet kiindulópontja a szüzesség és a házasság teológiájának (8. *fejezet*). Másokhoz hasonlóan ő is úgy gondolta, hogy Isten országában különbözőek lesznek a jutalmak, de nem állította rangsorba a szüzességet és a házasságot. Az ő teológiájából az következik, hogy amiképpen a keresztény szűzek jelen életükben mintegy elővételezik a feltámadottak szüzi életét, ugyanúgy a keresztény házások jelen életükben elővételezik a feltámadott házások istengyermeki életét. A keresztény egzisztencia a feltámadásban teljesedik ki házasként éppúgy, mint önmegtartóztató aszkétaként. Irenaeus folyamatban gondolkozott, szerves növekedésben, és nem fordulópontokban, mint az enkratiták vagy később Jeromos, Ágoston és követőik.

Irenaeus szerint az egész testi ember istenképmás, amiből az következik – amit egyébként nem fejt ki –, hogy az ember nem mint férfi és nem mint nő lett megalkotva Isten képmására, hanem mint férfi-és-nő. Nem férfinő, hanem egymáshoz viszonyuló, egymáshoz hasonló, de egymással nem azonos férfi-és-nő, abban az értelemben, ahogyan – nem patrisztikus forrásokból kiindulva – újabban Angelo Scola elemezte ezt a kérdést. Az ember egyénileg is Isten képmására lett megalkotva, ugyanakkor az isteni ősképről egészen páratlan módon tanúságot tesz a férfi és a nő hitvesi szerelme is.

Irenaeus teológiája napjaink házasságteológiai útkeresése szempontjából is gyümölcsöző lehetne, de mindeztidáig nem irányult rá kellő figyelem. Segíthet a test teológiájának elmélyítésében, hiszen alaptézise szerint az emberi test Krisztus testének képmása, és nem megfordítva. Ez felszabadulást jelent a terhes patrisztikus örökség alól, mely a teremtettesten képmást kizárólag az értelmi természetre vagy az értelmi és érzelmi fakultásokra, avagy önmagában a szabadság vagy az uralkodás képességére szűkítette. Irenaeusnál szerves egységet alkot az a két állítás, hogy az ember teste Isten képmása és az ember szabadsága is Isten képmása. Következésképpen az emberi méltóság fogalmától elválaszthatatlan az emberi test méltósága, az emberi test méltósága pedig a nemiség méltósága, amely teljes tiszteletet érdemel, sérthetetlen, és soha nem szűnik meg. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy Irenaeusnál az Ádám-Krisztus párhuzam nagyon erőteljes hangsúlyozásával háttérbe szorul az Ádám-Éva kapcsolat, egyáltalán a nőiség és anyaság kérdése.

Irenaeus antropológiája jelentős hatást gyakorolt Tertullianusra (9. fejezet). A képmásra teremtettség szerinte is a szabadságban, a választásban, az önrendelkezésben mutatkozik meg, és szintén az inkarnáció felől értelmezte az ember testi megalkotását, amikor azt tanította, hogy az Atya az embert a Fiúhoz hasonlóan alkotta meg, aki majd felölti, és a Lélekhez hasonlóan, aki majd megszenteli őt. Ami Irenaeusnál homályban maradt, az Tertullianusnál egyértelmű: a bűneset következtében az ember teljesen elveszítette Isten Lelkét, és csak a keresztségben kapja vissza. A keresztségben helyreállított ember a megszentelődés három formája, három életállapot közül választhat: kitartás a szüzességben, az özvegységben vagy a házasságban, és mindhárom alkalmas arra, hogy az ember tökéletesedve hasonlóvá váljon Istenhez. Tertullianus azonban leegyszerűsítette Irenaeus tanításait, montanistaként pedig mindinkább magáévá tette azokat az enkratita és markionita eszméket, amelyek egyáltalán nem férnek össze az irenaeusi aszketikus tanítással. Bár számos kedvező gondolatot megfogalmazott a házasságról, sőt a feltámadott házaspárok között megmaradó szeretetkapcsolatról egészen eredeti módon beszélt, követőire – Cyprianusra, Jeromosra és Ágostonra – nem a derűsebb házasságkép gyakorolt maradandó hatást. Egyszerűen elfogadták az éles megkülönböztetést régi és új törvény, szexualitás és tisztaság, a házasság jelen élete és a feltámadottak majdani élete között, és a szexualitást összekapcsolták a bűnessel, a szüzességet pedig az üdvösséggel.

A 4. század végére a nyugati aszketikus nézeteket már mélyen átítatta az enkratizmus egy mérsékeltbb változata, amely az órigenészi spiritualitással és antropológiával társulva szükségszerűen együtt járt a test és a nemiség leértékelésével és a szüzesség felmagasztalásával. Ekkor kirobbant a házasság nyugati teológiáját mélyen befolyásoló Jovinianus-vita (10. fejezet). Egyazon egyház két eltérő hagyományának képviselői kerültek szembe egymással. Jovinianus a lekipásztori levelekre hivatkozhatott, míg Jeromos a Krisztus közeli eljövételének várakozásában íródott páli levelekre támaszkodott. A Jovinianus képviselte hagyományhoz sorolhatjuk Kelemen és Irenaeus teológiáját, továbbá azokat, akik szerint a Paradicsomban is lehetséges lett volna a testi nemzés, mert a szexuális vágyat Isten oltotta belénk, hogy a

sokasodás parancsának eleget tudjunk tenni, a házasság pedig jó, a bűnben fogadás a bűneset utáni állapotra vonatkozik. Ezzel szemben állt a másik, a szexualitást megvető hagyomány, amely az enkratita radikalizmust ugyan enyhítette, de az alapelveket megtartotta. Ilyen volt Tertullianus és Cyprianus szüzességtelológiája, amely Órigenés spirituális tanításával együtt döntően meghatározta Jeromos és mindazok szemléletét, akik az ősbűnt a szexualitással kapcsolták össze, a házasságot a bűnbeesés következményének tartották, és ezért a szüzességet és önmegtartóztatást tekintették a keresztény emberhez igazán méltó életállapotnak. Jovinianust azonban valójában nem a házasság teológiája foglalkoztatta, hanem a keresztségé. Szerinte minden megkeresztelt azonos erénnyel rendelkezik, ha nem különböznek a cselekedeteik, ezért sem az életállapotok között nem lehet hierarchiát felállítani, sem az értük járó jutalmak között, hiszen akik kitarítottak keresztségük mellett, ugyanazt a jutalmat kapják a mennyben. Jeromos ezzel szemben a szüzességet messze kiválóbbnak tartotta a házasságnál, amely legfeljebb a szexuális szabadossághoz képest nevezhető jónak. Az újraházasodást prostitúciónak, a szexuális egyesülést tisztátalannak mondta, és amellet érvelt, hogy az üdvözültek között korábbi életállapotuk alapján is hierarchia lesz.

A vita hatására a 4. század végére kezdett körvonalazódni egy mérsékeltebb aszketikus teológia, amely Jovinianus és Jeromos felfogását egyaránt elutasította. Legjelentősebb képviselője Ágoston volt, az általa kidolgozott házasságértelmezés pedig napjainkig meghatározza a házasság nyugati teológiáját (*11. fejezet*). Amikor a vitában körültekintően állást foglalva a 400-as évek elején megírta első könyvét a házasságról és vele együtt egy másikat a szüzességről, már kezdett megszabadulni korai írásainak erősen dualista emberképétől és spirituális Teremtés-értelmezésétől, amely szerint a házasság és a testi szaporodás a bűneset következménye. Ágoston szerint a házasság három alapvető java az utód, a házastársi hűség és az a sajátos szentségi természet, amely a házastársak egységét Krisztus és az Egyház egységének felbonthatatlan jelévé teszi. Ugyanakkor leszögezi, hogy a házasságnak nem az utódnemzés az egyedüli célja, hanem a különböző nemek természetes társulása miatt jó, hiszen a hitvesi szeretet akkor is élő lehet, ha a házaspárnak nincsen utóda. A két könyv alaptézise szerint a tisztaság megvan a házasságban, és megvan az önmegtartóztatásban is, ámde amíg az önmegtartóztatás rendelkezik a házasság tisztaságával, addig ez fordítva nem igaz. Ágoston formálisan fenntartja az életállapotok és a mennyi jutalmak hierarchiájának tanát, de mindezt viszonylagossá teszi a vértanúság teológiájának beépítésével. A vértanúk dicsősége a legragyogóbb, márpedig vértanú lehet házas és szűz is, sőt, a vértanúságra való benső készség sem függ az életállapottól.

Kései műveiben Ágoston jelentős mértékben eltávolodott a platonikus emberképtől, és a testről már úgy beszélt, mint ami az ember legsajátosabb létezési módja. A testi létezés, amely egyben férfiként vagy nőként való létezés, a feltámadásban nem megszűnik, hanem kiteljesedik. A feltámadott testekben nem a nemi jegyek és szervek szűnnek meg, hanem a nemi vágy: férfiak és nők fognak feltámadni, akik látják egymás testének és testrészeinek szépségét, de nem ébred bennük vágy testi egyesülésre.

Nézetei azonban nem mentesek az ellentmondásoktól. Nem világos, hogy egészen pontosan miben áll a házasság felbonthatatlansága, ha az csupán jele Krisztus és az egyház egységének. Továbbá, a szüzesség szerinte azért kiválóbb a házasságnál, mert az eljövendő, angyali állapot megjelenítése a földi életben, amíg a házassághoz mulandó javak tartoznak, hiszen a jövő életben nem lesz szükség gyermeknemzésre, ugyanakkor elismeri, hogy a házasság lényegéhez nem tartozik hozzá az utódnemzés, sem az arra irányuló testi vágy. Hangsúlyozza, hogy azok

fognak feltámadni az angyali állapotra, akik egykor házasságot kötöttek, a földi házasságokat mégsem értelmezi eszkatológikus távlatban, és nincsen mondanivalója a feltámadott házaspárok esetleges sajátos összetartozásáról. Ez azért meglepő, mert érett munkáiban a testi feltámadást az emberi létezés szükségszerű beteljesedéseként írja le, a testet a személyiség integráns részének tekinti, amely nélkül elképzelhetetlen az egyes ember és az emberi közösség kiteljesedése a legmagasabb fokú ismeret és boldogság állapotában. Ha a földi házasságok, és a belőlük eredő alapvető emberi kötelek és viszonyok nyomtalanul elmúlnak, akkor nem világos, hogy mi alapozza meg a feltámadott személyek önazonosságát. Azt mondhatjuk, hogy Ágoston nem vonta le a saját téziseiből adódó lehetséges következtetéseket a házasság eszkatológiai kiteljesedésére nézve, s ennek egyik fő oka az a még mindig erőteljesen platonikus szemléletmód, amely a Teremtő Háromság teremtett képmását kizárólag az egyes ember intellektuális és spirituális képességeiben találja meg, nem személyek közötti kapcsolatokban.

A modern házasságteológia mindenesetre megtette azt a lépést, amelyet Szent Ágoston (és Szent Tamás) tekintélyének túlsúlya sokáig meggátolt, és ezzel a házasságról való gondolkodás elindulhatott a perszonalista teológia irányába (12. fejezet). A házasság misztériumteológiájának neveztem azt a gondolkodásmódot, amely a házasságteológia lényegének a misztériumot tekinti. Alapja, hogy a keresztény házasságban férj és a feleség egymáshoz való viszonya önmagán túlmutatva tanúságot tesz Krisztus és az Egyház egységének képmása mellett a Háromság isteni személyeinek szeretetközösségéről is. A 19. század második felétől kezdve megfigyelhető az a hangsúlyváltás a katolikus egyház házasságteológiájában, amelynek két legfontosabb jellemzője: az istenképmás fogalom sajátos kiterjesztése a család benső, személyközi kapcsolataira; valamint a házasság értelmének és céljainak megkülönböztetése.

Noha Szent Ágoston és Szent Tamás elvetették azt a lehetőséget, hogy a családban analogikusan a Szentháromság képmását lássuk, tekintélyes görög egyházatyák szentháromságtani viták során szívesen érveltek azzal az analógiával, mely szerint Ádám, Éva és gyermekük, Szeth természetükben egylényegűek, miközben önálló személyek, akiket származás és születés viszonyrendszere kapcsol egy közösségbe, és ily módon valamiképpen a Háromság képmását hordozzák.

A kitűnő német teológus, Matthias Joseph Scheeben egy 1865-ben megjelent művében Nazianzosi Gergely és Olymposi Methodios munkáira hivatkozva felidézte és kidolgozta – részben módosította – a Szentháromság és az első emberi család közötti analógiát (13. fejezet). A görög atyáktól átvett analógia Scheeben szerint nem egyszerűen retorikai segédeszköz, hanem a Szentháromság dogmájának egészét és lényegét érintő exegetikai magyarázat. A Szentírás azért éppen úgy beszél el az első ember megalkotását, ahogyan teszi, mert az első emberi család eredetének elbeszélése „a leghűségesebb képet adja” a Szentháromság személyeinek örök isteni eredéseiről. A gondolat tehát a Szentháromság misztériumát hivatott megvilágítani, de a házasság misztériumteológiájára nézve is rendkívül termékenynek bizonyult, különösen, mivel Scheeben szorosan összekapcsolta a görög atyák Szentháromság analógiáját Pál apostol Ádám-Krisztus tipológiájával.

1935-ben jelent meg Herbert Doms morálteológus élénk vitát kiváltó, de korszakalkotónak bizonyult munkája „A házasság értelméről és céljáról” (14. fejezet). Doms a házasság értelmére kérdezett rá, és elválasztotta azt a „cél” fogalmától. A hagyományos elgondolással szemben azt hangsúlyozta, hogy a házasság mint tartós életközösség nem az utódnemzésnek, hanem a férj és feleség közvetlen önátadásának a következménye. Nem a gyermek tartja össze a házasságokat külsőleg, hanem saját kapcsolatuk egyesíti őket bensőleg, amit Doms sajátos német

terminussal jelölt: *Zweieinigkeit* – „kettőegység”, vagy „kettő-az-egybeniség”. A Scheeben által megújított analógia Doms szerint a férj és feleség kapcsolatának mély spiritualitásáról tanúskodik, amennyiben ők természetes képmásai és utánzatai az isteni eredéseknek. Ádám, a Fiú képmása, önmagában teljes ahhoz, hogy Isten képmása legyen. Évát az Ádám iránti szerelem hozza létre, mert „nem jó az embernek egyedül”. Ádám és Éva kapcsolata tehát különböző istenképmások egymáshoz fűződő kapcsolata, és természetes képességeik gyakorlásához szükség van a férfi és nő kölcsönös önjárandékozására. Ebből a szempontból különleges jelentősége van a testek nemi különbségeinek, hiszen ezek teszik lehetővé, hogy a bensőséges és szerves közösségben élve a test részesedjék a személyek tökéletes egységében. Ily módon a házassági aktus, amelyben két személy úgy egyesül, hogy közben nem veszíti el önállóságát, Isten természetében való részesedésünk legmélyebb analógiája, mert mindkét esetben személyek teljes mértékben részesednek egymás életében, s ezáltal az egyik életét teljesen áthatja a másik élete. Mivel a hitvesi aktusban ez az egység nem csupán kifejeződik, hanem ténylegesen megvalósul, az Doms szerint már önmagában szentségi jelentéssel bír. A megkeresztelt férfiak és nők hitvesi „kettőegységükben” megjelenítik Krisztus és az egyház egységének képét, szélesebb értelemben pedig a Krisztusban lévő isteni és emberi természet egységének hasonlóságát. A házasság olyan szimbólum, amely a jelzettel való eleven kapcsolata által kegyelmet közvetít, a megkeresztelték ugyanis Krisztus testének tagjai, így az ő házassági köteléküket áthatja és formálja Krisztus és az Egyház természetfeletti köteléke.

Doms elgondolása mély rokonságban állt kortársa, Dietrich von Hildebrand perszonalista házasságfilozófiájával (15. fejezet). Hildebrand már 1923-ban megfogalmazta alaptézisét, mely szerint különbséget kell tenni a házasság értelme és célja, azaz a szeretet és az utódnemzés között, amit 1929-ben megjelent könyvében alaposabban kifejtett. Abból indult ki, hogy a házasság alapvetően lelki jelentőségű intézmény, amelynek elsődleges célja az életadás, elsődleges értelme pedig „két személy kölcsönös szeretetben való bensőséges egyesülése.” A házasság elsődleges értelme a hitvesi szeretet, amely minden más szeretettől különböző, sajátos emberi jelenség. A hitvesi szeretetre a teljes, tökéletes és kölcsönös önatadás jellemző, amely ezen a módon egyetlen más szeretetkapcsolatban sem valósul meg. Férfi és nő különbsége nem pusztán biológiai eltérés, mert a férfi és a nő az ember két, egymást kiegészítő alapformája. Az ember lényegileg férfiként és nőként létezik, s ebből következik, hogy úgy létezik két nemben, hogy a nemek egymás számára lettek megalkotva, és kiegészítik egymást. A hitvesi szeretet a szerelemre alapozódik, amely örökké akarja szeretni kizárólag azt a Másik személyt, akire irányul. A hitvesi szerelem ezért kizárólagos, teljes, kölcsönös és tartós szeretetközösség, másként nem lenne az, ami. A kizárólagosság nem a másik birtoklását jelenti, hanem a teljes hűséget, amely kölcsönös és a házastársi egység sérthetlenségének feltétele.

Ez a fogalmi- és szempontrendszer jelent meg a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójában, valamint VI. Pál *Humanae Vitae* enciklikájában. A könyv zárásaként (16. fejezet) ezért áttekintem a házassággal kapcsolatos legfontosabb tanítói hivatali megnyilatkozásokat, hogy láthatóvá tegyem azt a folyamatot, amely a 19. század második felétől kezdve jelentős fordulatot hozott a házasság misztériumának értelmezésében. Összehasonlítva az *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880), a *Casti Connubii* (1930) és a *Gaudium et Spes* (1965) házasságteológiáját, megfigyeltük a házasság fenomenológiai megközelítésének változását, amennyiben nem szerződésként, hanem egy egészen sajátos szeretetközösségként kezdték értelmezni, mely minden más lehetséges szeretetközösségtől különbözik. A II Vatikáni Zsinat utáni dokumentumokból (*Humanae Vitae*, 1968; *Familiaris Consortio*, 1981; *Mulieris dignitatem*, 1988; *Amoris Laetitia*, 2016), pedig kirajzolódott a

Gaudium et Spes nyomán elindult változás a házasság misztériumteológiai értelmezésében. A házasságot már nemcsak Krisztus és az Egyház egységének szentségi jeleként, hanem a Szentháromság képmásaként kezdték elgondolni. Egyre gazdagodó és mélyülő teológiai folyamatról van szó, amelynek legutóbbi hivatalos dokumentuma Ferenc pápa *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítása (2016. április 8), amely mintegy összegzése és további ösztönzője a családra és házasságra vonatkozó teológiai elmélkedéseknek, különösen, mivel heves vitákat váltott ki.

Amint a hivatalos egyházi dokumentumokban is megjelenő katolikus teológia a házasságot elsősorban férfi és nő személyes, kizárólagos és felbonthatatlan szeretetközösségeként kezde elgondolni, új szempontrendszer kínálkozott a házasság misztériumként való értelmezése számára. A hitvesi szerelem olyan sajátos emberi jelenségnek bizonyult, amely arról tanúskodik, miként fűz tökéletes, kizárólagos, felbonthatatlan és termékeny egységbe különböző személyeket a szerelem úgy, hogy az egység nem szünteti meg a különbözőséget, a különbözőség pedig nem bontja meg az egységet. Ha pedig a házasságot egyszerre tekintjük Krisztus és az Egyház egységének misztériumára mutató szent jelnek, valamint képmásnak, amelyben valamiképpen a Szentháromság misztériuma is láthatóvá válik a számunkra, akkor lehetségesnek tűnik rendszeres teológiát alapozni a házasság misztériumára (Angelo Scola), és a családot is szemlélhetjük úgy, mint amin keresztül a Szentháromság sajátos módon kinyilvánítja önmagát (Marc Ouellet). Scola és Ouellet bíborosok értelmezésében a házasság végső értelme már nem is a maga a hitvesi szeretet, hanem az az isteni valóság, ahová a hitvesi szeretet fölemeli a házastársakat, a házastársakat, amint erre már Alexandriai Kelemen is utalt. A házasság szentségi köteléke nem egy felbonthatatlan szerződés, amely bizonyos feltételek teljesülése esetén létrejön, hogy Krisztus és az Egyház egységét jelképezze, hanem maga a Szentlélek, aki a házasságot bekapcsolja a Szentháromság belső szeretetközösségébe. Ha pedig a szentségi kötelék a Szentlélek, akkor túl lehet lépni azon az elgondoláson, hogy a házasság pusztán ehhez a világhoz tartozik, amíg a megszentelt szüzesség a feltámadottak angyali állapotának elővételezéseként eszkatológiai jel. Ouellet és Scola szerint a házassági misztérium is részesedik Krisztus és az egyház eszkatologikus szeretetében.

Mindebből láhattuk, miként értékelődött fel a teológiai gondolkodás számára a férfi-nő kapcsolat jelentőségének megnövekedésével a test, a sexualitás, a férfi és nő pszichikai és testi különbözőségének és komplementaritásának ténye. Az emberi személy nem elvont fogalomként létezik, hanem a másikhoz való viszonyában, a másikat és önmagát pedig testként tapasztalja meg, mégpedig férfiként vagy nőként. A férfi és a nő nem önmagában létezik, hanem egymásra való irányultságában, szeretetközösségben, egyenrangúságban és kölcsönösségben. A megújult biblikus antropológiai felfogás következtében a nemi különbségek meghatározó szerepet kapnak természetes, társadalmi és természetfeletti szempontból egyaránt. A házasság misztériuma, a házasság és a család témája, amely évszázadokon keresztül elszigetelt volt, napjainkra a hit megértésének gyújtópontjába került. Ehhez jelentős részben el kellett távolodni a patrisztikus antropológiai örökségtől, de talán mondhatjuk azt, hogy csak a terhes örökségtől. Az irenaeusi rekapitulációs teológia, valamint Tertullianus és Ágoston eszkatológiája ugyanis segíthet a házassági misztériumteológiájának további elmélyítésében. Olyan úton járunk, amelynek egyik állomásán talán érdemes lesz újragondolni a jutalmak különbözőségéről, és a keresztény életállapotok hierarchiájáról szóló hagyományos tanítást, amire az *Amoris Laetitia* is utal. A *martyrion* irenaeusi és ágostoni értelmezése segíthet olyan értelmet találni ennek az értékes, de immár zavaró nyelvezettel megfogalmazott tanításnak, amely a keresztény monogám házasságot és a szüzességet gyakorlatilag egyenrangúnak mondja ki, mert beláttatja,

hogy mindkét állapot már most megelőlegezi a feltámadás dicsőségét. Jézus ugyanis nem azt tanítja, hogy a jelen életben megkötött házasságok nyomtalanul elvesznek, hanem azt, hogy felbonthatatlanok, és azt, hogy a feltámadottak nem fognak házasságokat kötni. Pál is azt mondja, hogy ez a romlandó test támad fel a romolhatatlanságra, és ez a halandó a halhatatlanságra. Ez a test pedig a férfi és női test a nemi különbségekkel, az, amely Isten képmására lett. Nincs akadálya tehát annak, hogy úgy gondolkozzunk az elgondolhatatlanról, „amit szem nem látott, fül nem hallott, és ember szívébe föl nem hatolt”, hogy a feltámadott házastársak szentségbe öltözöttek, a Szentlélekben részesedve, a többiekkel személyes közösségben, egymással pedig „tisztán ölelkezve” lássák Istent úgy, amint van. Hogy pontosan miként, nem tudhatjuk.

Könyvészeti adatok

Régiek

Alfonz, Ligouri

Theologia moralis S. Alphonsi de Ligorio. Curavit P. M. Heilig tom. 5. Párizs, 1845.

Apollodóros

Mitológia. Horváth Judit fordítása. Európa Könyvkiadó, Bp., 1977.

Ágoston

Ag. christ. = *De agone christiano*. Ed. J. Zycha. *CSEL* 41 (1900): 101-138. Magyarul: Heidl György ford. *A keresztény küzdelem*. In: Szent Ágoston, *Magyarázatok a Hitvalláshoz*, 2003. 49-99. o.

B. coni. = *De bono coniugali*. Ed. P. G. Walsh, Oxford, Clarendon Press 2001.

C. Acad. = *Contra Academicos*. Ed. P. Knöll. *CSEL* 63 (1922): 3-81; Ed. W. M. Green. *CCSL* 29 (1970): 3-61. Magyarul: Bolberitz Pál (ford.) *Az akadémikusok ellen. Ókeresztény írók* 11. kötet. Szent István Társulat: Bp., 1986.

C. Adimantum = *Contra Adimantum*. *PL* 42. col. 129-172.

C. adv. legis et prophetarum = *Contra adversarium legis et prophetarum*. E. K. D. Dauer. *CCSL* 49 (1985).

Civ. Dei = *De civitate Dei*. Ed. B. Dombart, A. Kalb. 2 kötet. Leipzig: Teubner, 1928, 1929. Magyarul: Földváry Antal, Dér Katalin, Heidl György (ford.) *Isten városáról* I-IV. Kairosz Kiadó: Bp. 2005-2009.

C. Faustum = *Contra Faustum*. Ed. J. Zycha. *CSEL* 25.1 (1891): 251-797.

C. Iul. = *Contra Iulianum*. *PL* 44. col. 641-874.

C. Iul. imp. = *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*. *PL* 45. col. 1049-1608.

Conf. = *Confessiones*. Ed. L. Verheijen. *CCSL* 27 (1981). Magyarul: Balogh József (ford.). *Szent Ágoston Vallomásai* I-II. Akadémiai Kiadó-Windsor Kiadó 1995.

Corr. et gratia = *De correptione et gratia* *PL* 44. col. 915-946

Doctr. christ. = *De doctrina christiana*. Ed. I. Martin. *CCSL* 32 (1962): 1-167. Magyarul: Böröczki Tamás (ford.) *A keresztény tanításról*. Paulus Hungarus és Kairosz Kiadó, Bp., 2000.

En. Ps. = *Enarrationes in Psalmos*. Ed. E. Dekkers, J. Fraipont. *CCSL* 38, 39, 40 (1956).

Ep. = *Epistulae*. Ed. A. Goldbacher. *CSEL* 34, 44, 57, 58 (1895, 1904, 1911, 1923).

Epistolae ex duobus codicibus nuper lucem prolatae. Ed. J. Divjak. *CSEL* 88 (1981). Magyarul: Óbis Hajnalka (ford.): Szent Ágoston levelei (1*-29*). Attraktor: Máriabesnyő – Gödöllő, 2004.

Fid. symb. = *De fide et symbolo*. Ed. J. Zycha *CSEL* 41 (1900): 3-32. Magyarul: Heidl György ford. Szent Ágoston, *Magyarázatok a Hitvalláshoz*, 2003.

Gen. litt. = *De Genesi ad litteram*. Ed. P. Agaësse és A. Solignac. 2 kötet. *BA* 48 és 49. Paris: Desclée de Brouwer, 1972. A 12. könyv magyarul: Heidl György ford. *Szent Ágoston misztikája*. Kairosz Kiadó, Bp. 2004.

Gen. litt. imp. = *De Genesi ad litteram imperfectus liber*. Ed. J. Zycha. *CSEL* 28.1 (1894): 459-503.

Gen. man. = *De Genesi contra Manichaeos*. Ed. D. Weber. *CSEL* 91 (1998). Magyarul: Heidl György ford. *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*. Paulus Hungarus-Kairosz, Bp. 2002.

Mor. cath. = *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo*. Ed. J. B. Bauer. *CSEL* 90 (1992)

Nupt. et conc. = *De nuptiis et concupiscentia*. *PL* 44. co. 413-474.

Quant. an. = *De quantitate animae*. Ed. P. Labriolle, *BA* 1939.

Retr. = *Retractationes*. Ed. A. Mutzenbecher. *CCSL* 57 (1984).

S. = *Sermo*. http://www.augustinus.it/latino/pl_38.htm

S. virg. = *De sancta virginitate*. P. G. Walsh (ed. transl. comm.) Augustinus: *De Bono Coniugali; De Sancta Virginitate*. Oxford, Clarendon Press 2001. Magyarul: Rajeczky Benjámin ford. A szent szüzességről. *Keresztény remekírók* 8. kötet. Szent István Társulat, Bp. 1944.

Tract. in Ioan. = *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*. Ed. D.R. Willems. *CCSL* 36 (1954). Magyarul: Révészné Bartók Gertrud (ford.). *Beszédek Szent János evangéliumáról*. I-II. Jel Könyvkiadó: Bp., 2009 és 2011.

Trin. = *De trinitate*. Ed. W.J. Mountain. *CCSL* 50-50A (1968).

Ver. rel. = *De vera religione*. Ed. G.M. Green. *CSEL* 77 (1961): 1-81.

Ambrosiaster

Quaestiones Ueteris et Noui testamenti. Quaestio CXXVII. De peccato Adae et Euae. A. Souter. *CSEL* 50 (1908), 1-416.

Ambrus

Exp. Lc. = *Expositio euangelii secundum Lucam*. M. Adriaen. *CCSL* 14 (1957), 1-400.

De uirginibus. Ed. F. Gori. *Biblioteca Ambrosiana* 14.1 (1989): 100-240.

De virginitate. Ed. F. Gori. *Biblioteca Ambrosiana* 14.2 (1989): 16-106.

Epistulae. Ed. O. Faller. *CSEL* 82 (1968).

Ep. extra collectionem. M. Zelzer. *CSEL* 82.3 (1982).

Ammianus Marcellinus

Res gestae a fine Corneli Taciti. <http://www.thelatinlibrary.com/ammianus.html>

Arisztotelész

Nikomakhoszi etika. Fordította Szabó Miklós. Európa Könyvkiadó, Bp. 1987.

Cicero

De officiis. <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off.shtml>

Consultationes Zacchaei et Apollonii

Zacch. = *Consultationes Zacchaei et Apollonii*. J-L. Feiertag, W. Steinmann. *SC* 401-402 (1994).

Cyprianus

De habitu virginum. P. Mattei, L. Ciccolini. *CCSL* 3F (2016). Magyarul: Cyprianus *A szüzek viseletéről*. Ford. Vanyó László. In: *Szent Cyprianus művei*. Ókeresztény írók 15. Szent István Társulat, Bp., 1999. 191-210.

Ps-Cyprianus

De montibus Sina et Sion. Clara Burini. *Pseudo Cipriano: i due monti Sinai e Sion*. *Biblioteca Patristica* 25. (Fiesole: Nardini, 1994)

Didascalia Apostolorum Ed. F.X.Funk, Paderborn, 1905.

Epiktétos

Összes művei. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, Bp. 2014.

Epiphanius

Haer. = *Panarion*. Ed. K. Holl. *GCS* 25 (1915); *GCS* 31 (1922); *GCS* 37 (1933).

Ancoratus = *Anchoratus*. Ed. K. Holl. GCS 25 (1915).

Eusébios

EH = *Ecclesiastica historia*.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0640>

Magyarul: *Euszebiosz egyháztörténete*. Fordította Baán István. Ókeresztény írók 4. Szent István Társulat, Bp. 1987.

Chronica. R. Helm (ed.) *Eusebius Werke VII. Die Chronik des Hieronymus* [GCS 47], Berlin 1956.

Gergely, Elvirai

Tractatus Origenis = *Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum*. Ed. V. Bulhart. CCSL 69 (1967): 1-146.

Gergely, Nazianzosi

Or. 31 (=5. teológiai beszéd). *Grégoire de Nazianze, Discours* 27-31. P. Gallay SC 250 (1978).

Magyarul: Ladocsi Gáspár fordítása in: *A kappadókiai atyák. Ókeresztény írók* 6. Szent István Társulat, Bp. 1983. 374-398.

Gergely, Nyssai

Op. hom. – De opificio hominis. J.J. Courtiau SC 6. (1944). Magyarul Vanyó László ford. *Az ember teremtéséről*. In: Frenyó Zoltán (szerk.) *Az isteni és az emberi természetről*. I. kötet. Atlantisz Kiadó, Bp., 169-262.

Hilarius

Tractatus mysteriorum. Ed. J. P. Brisson SC 19 (1947).

Hincmarus Rhemensis

Epistula 22 PL 126. col. 132-153.

Hippolytos

Traditio apostolica. B. Botte SC 11 (1946).

Irenaeus

AH = Adversus haereses. A Rousseau, L. Doutreleau et alii. SC 263, 264 (1979); SC 293, 294 (1982); SC 210-211 (1974); SC 100 (1965); SC 152-153 (1969).

Dem. = Demonstratio apostolicae praedicationis Démonstration de la prédication apostolique. Ed. A. Rousseau. SC 406 (1995). Magyarul Németh László ford. II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók 8. Szent István Társulat, Bp. 575-631.

János, Aranyszájú

HomEph – 20. homília az Efezusiakhoz írt levélhez. Bugár M. István. In: J. Meyendorff, *A házasság misztériuma*, Kairosz Kiadó, 2009. 108-140.

János, Damaszkuszi

Expositio fidei orthodoxae PG 94 col. 790-1228

Jeromos

Adv. Jov. = Adversus Jovinianum PL 23. col. 221-352

ComEph. = Commentariorum In Epistolam Beati Pauli Ad Ephesios Libri Tres. PL 26. col. 439-554.

ComEz. = Commentarii in Ezechielem. Ed. F. Glorie. CCSL 75 (1964): 3-743.

Ep. = Epistulae. Ed. I. Hilberg. CSEL 54-56 (1910, 1912). Magyarul: Szent Jeromos, *Levelek* 1-2. kötet. Szenzár Kiadó, Bp. 2005.

Vir. ill. = De viris illustribus. Ed. E. Richardson. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur* 14 1a (1896): 1-56. Magyarul: Ladócsi Gáspár ford. Apostoli atyák. Ókeresztény írók 3. Szent István Társulat, Bp. 1988. 146-160.

Justinos

Dial. = Dialogus com Tryphone. Ed. M. Marcovich. PTS 47 (1997). Magyarul: Vanyó László (ford.). Ókeresztény írók 8. kötet. Szent István Társulat, Bp., 1984.

Apol. = Apologia. Ed. Goodspeed. *Die ältesten Apologeten.* Göttingen, 1914. Magyarul: Vanyó László (ford.). Ókeresztény írók 8. kötet. Szent István Társulat, Bp., 1984.

Kelemen, Alexandriai

Strom. = Stromata. Ed. O. Stählin és L. Früchtel, *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 (15), 17. Berlin: Akademie-Verlag, vol. 2 (1960); 3 (1970).

Protr. = Protrepticos. Ed. G.W. Butterworth, a görög szöveg online elérhető:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633>

Magyarul: Tóth Vencel ford. *Protreptikosz - Buzdítás a görögökhöz*. Jel Kiadó, Bp.

Quis dives salvatur. Ed. K. Kössler. Freiburg-Leipzig, 1893.

<https://archive.org/stream/quisdivessalvet00ksgoog#page/n6/mode/2up>

Lactantius

Epitome = Epitome Divinarum Institutionum. Ed. E. Heck, A. Wlosok Teubner, Stuttgart, 1994.
Magyarul: Kendeffy Gábor, *Mire jó a rossz. Lactantius teológiája*. Kairosz Kiadó, Bp. 2006. 217-300.

Inst. div. = Divinae institutiones. S. Brandt. CSEL 19 (1890). 27. 1-2 (1893-1897). Magyarul: Isteni tanítások. Ford. Dér Katalin. Kairosz Kiadó, Bp. 2012.

Leó, Nagy Szent

Epistula Rustico narbonensi episcopo Ep. 167. PL 54. col. 1199-1209.

Macrobius

Saturnalia.

<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Macrobius/Saturnalia/home.html>

Martyrium Beati Petri Apostoli

Martyrium Beati Petri Apostoli a Lino Apostolum conscriptum; Passio Processi et Martiani. Kiadása Salenius, A.H. (ed.). *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum* I.6. Helsingforsiae 1926.

Methodios, Olymposi

Symposium. Ed. H. Musurillo SC 95 (1963)

Musonius Rufus

Diatr. – Diatribé In. Musonii Rufi reliquiae. O. Hense. 1905. Leipzig: Teubner (1905).

<https://archive.org/stream/cmusoniirufirel00hensgoog#page/n5/mode/2up>

Magyarul: *Etika, család, politika: Musonius Rufus értekezései*. Fordította Fodor Nóra. Jel Könyvkiadó, Bp. 2009.

Órigenés

CCels. = *Contra Celsum*. Ed. M. Borret SC 132 (1967); 136 (1968); 147, 150 (1969); 227 (1976). Magyarul: Somos Róbert (ford.). *Kelsozsz ellen*. Kairosz Kiadó, Bp., 2008.

ComMatth. = *Commentarium in evangelium Matthaei*. Ed. E. Klostermann. GCS 10. (1935).

HomGen. = *Homiliae in Genesim*. Ed. L. Doutreleau. SC 7bis (1985). Magyarul: Heidl György (ford.). *Homiliák a Teremtés könyvéhez*. Kairosz Kiadó, Bp., 2010.

HomJer. = *Homiliae in Jeremiam*. Ed. P. Nautin. SC 232, 238 (1976, 1977).

Princ. = *De principiis*. Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. SC 252, 253 (1978); 268, 269 (1980); 312 (1984). Magyarul: Somos Róbert *et alii* (ford.). *A princípiumokról*. I-II. kötet Paulus Hungarus – Kairosz: Bp., 2003.

Palaiphatos

Hihetetlen történetek Ford. Pataricza Dóra. *Vallástudományi Szemle* 4 (2008/1), 123-152.

Platón

Lakoma, Phaidros, Állam. In: Platón összes művei. Európa Könyvkiadó, Bp. 1984.

Ouvres complètes. IV/2. *Le Banquet*. Léon Robin (ed.) Les Belles Lettres, Paris, 1930

Plutarkhos

Párhuzamos életrajzok. 1-2. Fordította Máthé Elek. Osiris Kiadó, Bp. 2001.

Philastrius

Diversarum hereseon liber. Ed. F. Marx, CSEL 38 (1898)

Philón

Opif. = *De opificio mundi*. Ed. R. Arnaldez. OEPA 1 (1961). Magyarul. Mózes a világ teremtéséről. Ford. Somos Róbert. *Középső platonizmus szöveggyűjtemény*. Osiris Kiadó, Bp. 2005. 292-337.

Quodvultdeus

De Symbolo. Ed. T. M. Finn. *The Creedal Homilies: Conversion in Fifth-Century North Africa* New York : The Newman press 2004

Rufinus

Apol. = *Apologia contra Hieronymum I*. Ed. M. Simonetti. CC 20 (1961).

Exp. Symboli = *Expositio Symboli*. Ed. M. Simonetti. CC 20 (1961).

Sulpicius Severus

Dial. = *Dialogorum libri* 2. Ed. C. Halm. CSEL 1 (1866): 152-216

Symmachus, Quintus Aurelius

Rel. = *Relationes*. Ed.. G. Meyer. Teubner, Lipsiae, 1872.

Ep. = *Epistulae*. Ed. J-P. Callu, Paris, Les Belles Lettres, vol. I-IV, 1972-2002.

Tamás, Aquinói

Summa Theologiae

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tamás evangélium

Jézus rejtett szavai. Fordította: Hubai Péter (Holnap, Bp., 1990)

Tatianos

Beszéd a görögök ellen. Fordította: Vanyó László. in: A II. századi görög apologéták. Bp., Szent István Társulat, 1984. 315-356.

Tertullianus

Bapt. = *De baptismo* (E. Evans, SPCK, 1964). Magyarul: Vanyó László ford. Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12. Szent István Társulat, Bp. 1986. 169-186.

Res. carnis = *De resurrectione carnis* (E. Evans, SPCK, 1960)

Monog. = *De monogamia* (V. Bulhart, CSEL 76, 1957) Magyarul: Vanyó László ford. *op. cit.* 877-904.

An. = *De anima* (J. H. Waszink, Brill, 2010)

Ad uxorem (C. Munier, Sources Chrétiennes 273, 1980). Magyarul: Városi István ford. *op. cit.* 207-226.

Exh. cast. = *De exhortatione castitatis* (Claudio Moreschini, Sources Chrétiennes 319, 1985).

Adv. Marcionem = *Adversus Marcionem* (E. Evans, Oxford 1971). Magyarul: Nagy Imre ford. *op. cit.* 489-770.

Adv. Praxean = *Adversus Praxean* (E. Evans, SPCK, 1948). Magyarul: Vanyó László ford. *op. cit.* 805-852.

Az eredeti szövegek elérhetők itt: <http://www.tertullian.org/latin/latin.htm>

Theophilos, Antiókhiai

Ad Autol. = *Ad Autolyicum*. Ed. M. Marcovich. *PTS* 43 (1995): 15-137. Magyarul: Orosz László ford. II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók 8. Szent István Társulat, Bp. 1984. 445-522.

Újak

Arjonillo Jr., Rolando B. *Conjugal Love and the Ends of Marriage A Study of Dietrich von Hildebrand and Herbert Doms in the Light of the Pastoral Constitution Gaudium et spes*. Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien, 1998.

Ayres, Lewis. *Augustine and the Trinity*. Cambridge University Press, 2010.

Balthasar, Hans Urs von. *A dicsőség felfénylése*. I. kötet. Sík Sándor Kiadó, 2004.

Bargebuhr, Frederic P. *The Paintings of the 'New' Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1991.

Barton, Stephen C. „The Relativisation of Family Ties in the Jewish and Graecoroman Traditions.” In: Moxnes, Halvor (ed.). *Constructing early Christian Families: Family as social reality and metaphor*. Routledge: London-New York, 2003, 81-100.

Behr, John. *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford University Press, 2000 (reprint 2007). Berg, Beverly. „Alcestis and Hercules in the Catacomb of via Latina.” *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 219-234.

Blond, Jorge Bances. *Iconografía y catequesis: La expresión de la fe recibida en el patrimonio figurativo cristiano: El caso del „Sarcófago Dogmático.”* Thesis ad Doctoratum in Theologia totaliter edita. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae. Dissertationes series theologica 36. Romae, 2011.

Buber, Martin. *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1991

Bugár M. István "Dominus Legem dat: Quam et cui?" in D. Tóth Judit és Heidl György (szerk.), *Irodalom, teológia, művészet: Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII - XI. konferenciáin elhangzott előadások szerkesztett változataiból*. Studia Patrum 5, Bp.: Szent István Társulat, 2014. 244-262.

Burkert, Walter. *Homo necans: interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1972.

Burns, J. Patout. „Marital Fidelity as a *remedium concupiscentiae* An Augustinian Proposal.” *Augustinian Studies* 44/1 (2013), 1–35.

Buxton, R.G.A. *Persuasion in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Buxton, Richard. „Le voile et le silence dans Alceste.” *Cahiers du G.I.T.A.* 3. (1987) *Actes du colloque international de Montpellier*: 167–178.

Cameron, Alan. *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press, Oxford, 2011.

Cartlidge, David. *Art and the Christian Apocrypha*. Routledge: London-New York, 2001.

Chadwick, Henry és Oulton, J. E. L. (eds.). *Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen*. SCM Press, 1954.

Christe, Yves. „À propos du sarcophage à double registre récemment découvert à Arles.” *Journal des savants* 1 (1975), 76-80.

Clark, A. Elizabeth. „Heresy, Asceticism, Adam and Eve: Interpretations of Genesis 1–3 in the Later Latin Fathers.” In Uő. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1986. Connell, Francis J., „The Catholic Doctrine on the Ends of Marriage.” *Catholic Theological Society of America Proceedings* 1 (1946), 34-45.

Courcelle, Pierre. „Date, source et genèse des « Consultationes Zacchaei et Apollonii »”. *Revue de l'histoire des religions* 146 (1954/2), 174-193.

Denzey, Nicola. *The Bone Gatherers. The Lost Worlds of Early Christian Women*, Boston 2007.

Deschodt, Gaëlle. „Images et mariage, une question de méthode: le geste d'anakalypsis”, *Cahiers «Mondes anciens»* mis en ligne le 20 juillet 2011, Utolsó letöltés 2017.03.15. URL : <http://mondesanciens.revues.org/370#text>

Dessau, Hermann. *Inscriptiones Latinae Selectae*. Vol. 1. Berolini apud Weidmannos, 1892.

Dinkler, Erich. „Die Ersten Petrusdarstellungen. Ein Archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates.” *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 11 (1938 - 1939), 1-80.

Doms, Herbert. *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Ostdeutsche Verl.-Anstalt, Breslau 1935.

Doms, Herbert. *The meaning of marriage*. Translated by George Sayer. Sheed & Ward, London, 1939.

Dulaey, Martin. „Daniel dans la fosse aux lions dans l'enseignement de l'Église primitive.” *Revue des Sciences Religieuses* 72 (1998), 38-50.

Dulaey, Martine (ed). *Sur la Genese contra la manichéens*, Brepols, 2004.

Dulaey, Martine. „La scène dite de l'arrestation de Pierre: Nouvelle proposition de lecture.” *Rivista de Archeologia Cristiana*. 84 (2008): 299-346.

Duval, Yves-Marie. *L'affaire Jovinian: d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum. 2003.

Engemann, Josef. „Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der Frühchristlichen Kunst: Gab es im 4. Jahrhundert anthropomorphe Trinitätsbilder?” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1976), 157-172.

Engemann, Josef. „Altes und Neues zum Beispielen heidnischer und christlicher Katakombenbilder im spätantiken Rom.” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983), 129-151.

Feiertag. Jean-Louis. *Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotéologie*. Fribourg, University Press, 1990.

Ferrari, Anna. „La rilettura cristiana dei miti pagani.” *Antiquite Tardive* 19 (2011), 209-222.

Ferrua, Antonio. *Le pittura della nuova catacomba di Via Latina. Monumenti di antichità cristiana. ser. II. vol. 8.*, Città del Vaticano 1960. Újabb átdolgozása: *Catacombe sconosciute; una pinacoteca del IV. secolo sotto la Via Latina*, Firenze 1990.

Fink, Josef. *Bildfrommigkeit und Bekenntnis. Das Alte Testament, Herakles und die Herrlichkeit Christian der Via Latina in Rom*, Cologne 1978.

Fink, Josef. „Herakles als Christusbild an der Via Latina.” *Rivista di Archeologia Cristiana* 56 (1980), 133-46.

Foley, Helene P. *Female acts in Greek Tragedy*. Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2001.

Foucault, Michel. *A szexualitás története. I-II-III*. Atlantisz Könyvkiadó, 2001.

Fredouille, Jean-Claude. *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris, Études augustiniennes, 1972.

Gaca, L. Kathy. *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 2003.

Gallagher, Edmond L. „The Old Testament „Apocrypha” in Jerome’s Canonical Theory.” *Journal of Early Christian Studies* 20 (2012), 213-233.

Garnsey, Peter. *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Goodenough, Erwin Ramsdell. „Catacomb Art.” *Journal of Biblical Literature*, 81 (1962), 113-142.

Guarducci, Margherita. „La „morte di Cleopatra” nella catacomba della via Latina.” *Rendiconti Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 37 (1964/1965), 259-281.

Heidl György. *Szent Ágoston megtérése: Egy fejezet az origenizmus történetéből*. Paulus Hungarus-Kairosz, Bp., 2001.

Heidl György. *A keresztény és a szirének*. Kairosz Kiadó, Bp., 2005.

Heidl György. *Érintés: Szó és kép a korai keresztény misztikában*. Catena monográfiák 14. Kairosz Kiadó, Bp., 2011.

Hildebrand, Alice von. *Introduction to Marriage: the Mystery of Faithful Love, by Dietrich von Hildebrand*. Manchester, NH: Sophia Institute Press, 1991.

Hildebrand, Dietrich von. *Die Ehe*. Verlag Ars Sacra, München 1929. Magyarul: *Házasság: a hűséges szerelem titka*. Fordította dr. Miskolczy Kálmán Sch. P. Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár 641. A magyar fordítás az 1997-es angol nyelvű kiadás alapján készült. Elérhető itt: http://www.ppek.hu/konyvek/Dietrich_von_Hildebrand_Hazassag_a_huseges_szerelem_titka_1.pdf

Hunt, Emily J. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. Routledge Early Church Monographs. Taylor & Francis 2003.

Hunter, David G. „On the Sin of Adam and Eve: A Little-Known Defense of Marriage and Childbearing by Ambrosiaster.” *The Harvard Theological Review* 82/3 (1989/July), 283-299.

Hunter, David. „Augustine, Sermon 354A: Its Place in His Thought on Marriage and Sexuality.” *Augustinian Studies* 33 (2002), 40-44.

Hunter, David G. *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. Oxford University Press, 2007. 105-113.

Hombert, Pierre-Marie, „Nouvelles recherches de chronologie augustinienne.” Paris: Études Augustiniennes, 2000.

II. János Pál. *A test teológiája*. Kairosz Kiadó, Bp. 2008.

Jensen, Robin Margaret. „The Economy of the Trinity at the Creation of Adam and Eve.” *Journal of Early Christian Studies* 7.4 (1999), 527-546.

Jensen, Robin Margaret. „The Fall and Rise of Adam and Eve in Early Christian Art and Literature.” In: *Interpreting Christian art: Reflections on Christian art*, eds. Heidi J. Hornik, Mikeal Carl Parsons, Mercer University Press, 2003, 25-52.

Jensen, Robin Margaret. *Face to Face: Portraits of Divine in Early Christianity*, Fortress: Minneapolis MN, 2005.

Johnson, M. J. „Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?” *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997), 37-59.

Kahlos, Maijastina. „Fabia Aconia Paulina and the Death of Praetextatus: Rhetoric and Ideals in Late Antiquity.” *Arctos* 28 /1994, 13-25.

Kany, Roland. *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „de trinitate“ Studien und Texte zu Antike und Christentum*, Bd. 22. Tübingen 2008.

Karsai György. „Miért nem szeretjük Admétost?” *Színház* 41/6 (2008 június): 37-8.

Kerényi Károly. *Görög mitológia*. Gondolat Kiadó, 1977.

Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte. „Die neue Katakomba and der Via Latina in Rom: Untersuchungen zur Ikonographie der Alttestamentlichen Wandmalereien.” *Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband* 4. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1976.

Markow, Deborah. „Some Born-Again Christians of the Fourth Century Author(s).” *The Art Bulletin* 63.4 (1981), 650-655.

Meyendorff, John. A házasság misztériuma ortodox keresztény szemmel. Ford. Jeviczki Ferenc és Bugár M. István. Kairosz Kiadó, Bp. 2009.

McCann, A. M. *Roman Sarcophagi in the Metropolitan Museum of Art* (New York 1978) 126-129.

Milburn, Robert. *Early Christian Art and Architecture*, University of California Press, 1991.

Miller, Geoffrey David. *Marriage in the Book of Tobit*. Walter de Gruyter, Berlin – New York. 2011.

Moxnes, Halvor. „What is Family? Problems in Constructing early Christian families.” In: Moxnes, Halvor (ed.). *Constructing early Christian Families: Family as social reality and metaphor*. Routledge: London-New York, 2003, 13-41.

Nagy Levente „Egy intercisai Alkéstis-relief és párhuzamai. Halott mitológiai alakok ikonográfiájának problémái a kora császárkori művészetben.” *Firkák* 2 (2013) 47—69.

Nagy Levente „Myth and Salvation in the Fourth Century: Representations of Hercules in Christian Contexts” In: Michele Salzman, Marianne Sághy, Rita Lizzi Testa (szerk.) *Pagans and Christians in late antique Rome: conflict, competition, and coexistence in the fourth century*. New York: Cambridge University Press, 2015, 377-398.

Newton, William, „The Contribution of Matthias Scheeben to the Theology of Marriage,” *Journal of the International Academy of Marital Spirituality*, February 2011, 184-193.

O'Donnell, J. J. „Hans Urs von Balthasar sulla teologia del matrimonio,” *La Civiltà Cattolica* 139 (1988/3), 483-488.

O'Donnell, James J. *Augustine: Confessions*, 3. vols. Oxford Clarendon Press, 1992.

Osborn, Eric. *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. Cambridge University Press, 1976

Ouellet, Marc. *Isteni hasonlóság: A család szentháromságos antropológiája felé*. Fordította Sallai Gábor. Szent István Társulat, Bp., 2016.

Ouellet, Marc. *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*. Lateran University Press, Città del Vaticano 2004.

Ouellet, Marc. *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*. William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.

Pearson, John. D.D. Lord Bishop of Chester. *An Exposition of the Creed*. Revised and corrected by the Rev. E. Burton, D.D. Regius Professor of Divinity and Canon of Christ Church. Oxford: Clarendon Press, 1877.

Reekmans, Louis. „La 'dextrarum iunctio' dans l'iconographie.” *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 31 (1958), 23-95.

Reynolds, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*. Brill Academic Publishers, Inc. Boston-Leiden, 2001.

Reynolds, Philip L. *How Marriage Became One of the Sacraments: The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Ritoók Zsigmond. „Euripidés Alkéstisa: vígjáték vagy tragédia?” In: Uő. *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Osiris Kiadó, Bp., 2009, 180-193.

Rouquette, Jean-Maurice. „Trois nouveaux sarcophages chrétiens de Trinquetaille (Arles).” In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 118e année, N. 2, 1974. pp. 254-277.

Russo, Eugenio (ed.) „Il sarcofago 104 "dogmatico" del Museo Pio Cristiano Vaticano: Dall'ultima lezione di Mons. Lucien De Bruyne.” *Rivista di Archeologia Cristiana* 54 (1978), 159-164.

Sághy Marianne, *Versek és vértanúk: A római mártírkultusz Damasus pápa korában 366-384*. Paulus Hungarus-Kairosz, Bp. 2003.

Scheeben, Matthias Joseph. *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg in Breisgau, 1865.

- Schemenauer, Kevin. *Conjugal Love and Marriage: Dietrich von Hildebrand's Superabundant Integration*. Lexington Books, 2011.
- Schumacher, Walter N. „Reparatio Vitae. Zum Programm der neuen Katakombe an der Via Latina zu Rom.” *Römische Quartalschrift* 66 (1971), 125-153.
- Scola, Angelo. *Uomo-donna, il "caso serio" dell'amore* (Marietti, 2002) magyarul: *Férfi+Nő: A szerelem súlyos esete*. Szent István Társulat, Bp. 2006.
- Scola, Angelo. „Le mystère des noces: pour une théologie systématique?” *Communio* 37/1-2 (2012), 161-183.
- Seaford, Richard. „The Tragic Wedding.” *The Journal of Hellenic Studies* 107 (1987), 106-130.
- Simon, Marcel. *Hercule et le Christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- Simon, Marcel. „Remarques sur la Catacombe de la Via Latina.” *Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 1, Münster 1964, 327-335.
- Snyder, Gregory H. „Pictures in Dialogue. A Viewer-Centered Approach to the Hypogeum on Via Dino Compagni.” *Journal of Early Christian Studies* 13 (2005), 349-386.
- Sogno, Cristiana. *Quintus Aurelius Symmachus: A Political Biography*. The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2006.
- Sotomayor, Manuel. *S. Pedro en la iconografía paleocristiana : testimonios de la tradicion cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada: Facultad de Teología, 1962.
- Tonzo, William. *The Via Latina Catacomb. Imitation and Discontinuity in Fourth Century Roman Painting*. Monographs on the Fine Arts 38, University Park, PA 1986.
- D. Tóth Judit. „A feleség hangja Euripidés *Alkestis*ében.” In: *A Vörös Postakocsi* 2009 (Tél): 8-18.
- Vollert, Cyril. „Matthias Joseph Scheeben and the Revival of Theology.” *Theological Studies* 6/4 (1945), 453-488.
- Waszink, J.H. (ed.) *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*. Brill, 2010.
- Weitzmann, Kurt (ed.): *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York-Princeton 1979, 243.
- Wheatly, Charles. *The Nicene and Athanasian Creeds ... explained and confirmed by the Holy Scriptures*. London, John Nourse 1738.
- Wojtyla, Karol. *Szerelem és felelősség*. Kairosz Kiadó, Bp. 2010.
- Wood, Susan. „Alcestis on Roman Sarcophagi.” *American Journal of Archeology* 82 (1978/4): 499-510.
- Zimmermann, Norbert. *Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei*, Münster 2002.

Hivatkozott tanítóhivatali dokumentumok

***Arcanum = Arcanum Divinae Sapientiae* (XIII. Leó, 1880. február 10. Enciklika)**

Latinul:

https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html

Magyarul:

<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=124>

***CC = Casti Connubii* (XI. Pius, 1930. december 31. Enciklika)**

Latinul:

https://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html

Magyarul:

<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123>

***SV = Sacra Virginitas* (XII. Pius, 1954. március 25. Enciklika)**

Latinul:

http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_25031954_sacra-virginitas.html

***GS = Gaudium et Spes* (1965. december 7. Lelkipásztori konstitúció)**

Latinul:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html

Magyarul:

<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=16>

***HV = Humanae Vitae Humanae vitae* (VI. Pál, 1968. július 25. Enciklika).**

Latinul:

http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

Magyarul:

<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=120>

FC = *Familiaris Consortio* (II. János Pál 1981. november 22. Apostoli buzdítás)

Latinul:

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html

Magyarul:

<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202>

MD = *Mulieris Dignitatem* (II. János Pál 1988. augusztus 15. Apostoli levél)

Latinul:

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html

Magyarul:

<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=91>

LCS = *Levél a családokhoz* (II. János Pál levele 1994)

Latinul:

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html

Magyarul:

<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=81>

SC = *Sacramentum Caritatis* (XVI. Benedek 2007. február 22. Apostoli buzdítás)

Latinul:

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html

Magyarul:

<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=225>

EG = *Evangelii Gaudium* (Ferenc pápa 2013. november 24. Apostoli buzdítás)

Olaszul:

https://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Magyarul:

<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=451>

***AL = Amoris Laetitia* (Ferenc pápa, 2016 március 19. Apostoli buzdítás)**

Olaszul:

http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

Magyarul: Ferenc pápa a családban megélt szeretetről. Szent István Társulat, Bp. 2016.

CCE = Catechismus Catholicae Ecclesiae (A hivatalos latin szöveg 1997. augusztus 15-én jelent meg)

Latinul:

http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm

Magyarul:

<http://www.katolikus.hu/kek/>

Tartalomjegyzék

Előszó	3
Bevezető	4
Admétos és Alkéstis	5
1. Alkéstis	6
A mítosz	6
A dráma	7
Házasság és halál	10
A hitvesi szeretet	11
2. A szerelmes Alkéstis	14
A törvény - Palaiphatos	14
A természet - Musonius	14
A szerelem – Platón	17
3. Szerelmesek az Alvilágban	21
Euhodus és Metilia	21
Praetextatus és Paulina	23
Lea, az özvegy	24
Kötélékek	25
4. A keresztény Alkéstis	29
A Via Latina hypogeum	30
Alkéstis a sírkamrában	31
Héraklés és Krisztus	33
Házastársak reménye	36
Ádám és Éva	41
5. Holtomiglan, holtodiglan?	42
Házaspár arles-i szarkofágja	43
Házaspár vatikáni szarkofágja	45
Teremtés és újjáteremtés	47
Teológia képekben	53
Teológia szövegekben	56
Férfi és nő az üdvösség történetében	58
Függelék	61
Hilarius Ádám alvásáról és Éva megalkotásáról	61
Szent Ambrus Ádám alvásáról és Éva megalkotásáról	62
6. Biblikus alapok	64

7.	Alexandriai Kelemen.....	67
	A házasság jó: vita a gnosztikus és enkratita nézetekkel	67
	A házasság céljai	69
	Ádám, Éva és a bűneset.....	71
	A teremtet javak eucharisztikus használata.....	72
	Kritikai megjegyzések.....	74
8.	Irenaeus	76
	Az ember szabadsága és autonómiája	78
	Az ember eredeti állapota.....	79
	Az ember végső állapota	80
	Test és nemiség	82
9.	Tertullianus.....	83
	A házasság jó.....	84
	A házasság rossz.....	87
	Az enkratizmus diadala	88
10.	Egy sorsdöntő vita	90
	Jovinianus tézisei.....	90
	Jeromos válasza.....	92
11.	Ágoston.....	95
	A házasság javai és a szüzesség nagyobb java.....	96
	Az életállapotok és a mennyei jutalmak hierarchiája.....	100
	A vértanúság jelentősége.....	101
	Test, halál, feltámadás	102
	Apa, anya, gyermek.....	110
12.	A házasság misztériumteológiájának kibontakozása.....	111
13.	Matthias Joseph Scheeben	114
14.	Herbert Doms	119
15.	Dietrich von Hildebrand	124
16.	Tanítóhivatali megnyilatkozások.....	126
	<i>Arcanum Divinae Sapientiae</i> (XIII. Leó, 1880. február 10)	126
	<i>Casti Connubii</i> (XI. Pius, 1930. december 31.)	127
	<i>Gaudium et Spes</i> (1965. december 7.).....	129
	<i>Humanae vitae</i> (VI. Pál, 1968. július 25.).....	130
	<i>Familiaris Consortio</i> (II. János Pál 1981. november 22).....	133
	<i>Mulieris Dignitatem</i> (II. János Pál 1988. augusztus 15.)	134

<i>Amoris Laetitia</i> (Ferenc pápa, 2016 március 19.)	135
A teológiai fordulat	140
A házasság teológiai antropológiája	141
Angelo Scola	142
Marc Ouellet	143
17. Összefoglalás	146
Könyvészeti adatok	155
Régiek	155
Újak	163
Hivatkozott tanítóhivatali dokumentumok	169